المؤنث والمذكر
بين الحقوق والعلاقة الإشكالية

لدى تهيئة عدد خاصّ بقضايا «المرأة» تحضر جملة من الموضوعات والمشكلات والظواهر التي ينبغي أن تطرح أو تُعالج ؛ ونكتشف أن ما ينبغي عمله وقوله كثير وما نستطيعه قليل. وإذا نجح هذا العدد الخاصّ في إثارة بضع مشكلات والإشارة إلى موضوعات تستدعي البحث والتأمل، وأضاء بضع نقاط من جوانب هذه المسيرة الطويلة، التي هي في جزء منها مسيرة معرفة ووعي، يكون قد حقق قدراً كبيراً مما طمح إليه.

لكن من جهة ثانية فإنّ بعض الردود والتساؤلات وبعض الشهادات، أشعرتنا بأن مثل هذا العدد الخاص يحتاج إلى مناسبة أو إلى مسوّغ، باعتبار أن قضية «المرأة» لم تعد في مقدمة القضايا الملحّة، وأنها استوفت شروط التطور الطبيعي، وغدت مثيلة غيرها من ظواهر الظلم والخلل التي يعاني منها الجميع رجالاً ونساء. لكن أياً كان الشوط الذي قطعته قضية «المرأة» في بعض البلدان، فهي لا تزال قضية ملحّة ومفتوحة، دون أن يعني هذا تجاهل غيرها من القضايا أو الاستهانة به.

إنها قضية مفتوحة، وهناك مقتضيات جديدة تولد في سياقها، في مقدمتها النقد الذاتي، وإعادة فحص الطروحات والأساليب التي اعتمدت في معالجتها مهما كانت درجة عدالتها. هذا فضلاً عن النتائج والمشكلات المتولدة عن تطوّرٍ للوعي بهذه القضية غير متكافىء، في بعض الحالات، بين النساء والرجال. ولا ننسَ أنّ معرفتنا بأوضاع النساء الاجتماعية وأحوالهن، وكذلك بالخصوصيات البيولوجية والنفسية لا تزال شديدة النقص. ما نعرفه ونبني عليه أحكامنا وتصوراتنا، وما تبنى عليه ستراتيجية النضال النسوي، يقتصر على جوانب محدّدة لدى شرائح محددة، في بعض أحياء العواصم، بينما هناك

جوانب مجهولة ومناطق بكاملها مجهولة أو شبه مجهولة، مناطق قائمة في جميع البلدان العربية، في الأرياف والواحات والأحياء الفقيرة المزدحمة بالسكان.

فالدراسات تجري غالباً في محيط غير بعيد عن الجامعات ومراكز العلم، ومعظم أحكامنا نبنيها على معرفة بشرائح من نساء المدن.

ندرك أن مثل هذه المعرفة المعمّقة الواسعة تحتاج إلى مراكز بحث أو فرق بحث، وإلى تبادل علمي بين الفروع المتخصصة. وإذا كانت شروطها تتجاوز الإمكانات الفردية فإنها تبقى مع ذلك مطلوبة وملحّة. ندرك في الوقت نفسه أن قضية المرأة قضية مبدئية إنسانية وسابقة على البحوث. غير أن التطورات في العلوم الإنسانية وفي حركة المعرفة عامة تصب في اتجاه فهم أوسع للإنسان. وهذه المعرفة يتوجب نقلها من ميادين التخصص الدقيق إلى أفق الوعي العام، من أجل نقلها من حدّ المعرفة إلى حدّ العدالة. وهنا يقوم الدور الذي تلعبه المنابر الثقافية على اختلافها.

«فالمرأة» (هذا الاسم المجرد الذي يختزل النساء في الأزمنة كلها والبلدان كلها) هي محلّ لأفكار مُسْبَقة وتصورات راسخة، محلّ لتعميمات لا تخصيص فيها ولا استثناء، محل لأحكام قاطعة تطلق على الجنس بكامله. تشترك في ذلك الديانات ومفسروها، وفلاسفة عصور مختلفة وصولاً إلى مفكرين وكتاب في عصر النهضة ثم العصور الحديثة. وهي تعميمات تجعل ما يُطلق على «المرأة» من الصفات والأحكام وما يُنسب لها من الخصائص أصيلاً وفي منزلة الحقائق الأزلية وبانقطاع عن قانون التطور.

لو تأملنا هذه الأحكام والتصورات لوجدنا أنها تركز على الخصوصية الأنثوية في المرأة، تضخم هذه الخصوصية تضخيماً يلغي ويكاد أن ينكر بعدها الإنساني العام. هذا التوكيد على الخصوصية وتقويم المرأة حصراً بمظاهر الأنثوي وبوظائفه وإنتاجيته (أفضلية المتزوجة على غير المتزوجة وأفضلية أم البنين على أم البنات والولود على العاقر. . .) يقترن في الوقت نفسه بتقويم الخصوصية الأنثوية قياساً إلى الخصوصية الذكورية، وبسبب من عوارض الخصوصية ذاتها تقويماً متدنياً.

وطبيعي أن هذا التقويم المتدني وتلك التصورات والأحكام الراسخة قد تُرجمت على أرض الواقع سلوكياً وعملياً وقانونياً، وكانت الجدار الصلب الذي تصطدم به محاولات التغيير في الشروط والأوضاع التي تعيشها النساء. إذ كيف تتعدل الشروط والقوانين ما لم تتزحزح التصورات؟ لذلك كان في مقدمة اهتمامات المفكرين روّاد الدفاع عن حقوق النساء وإنسانيتهن البرهنة على المنشأ التاريخي الثقافي لما توصف به «المرأة» والانتقال من

ثمّ بصفاتها (العقلية والخلقية خاصة) من الأصيل اللازمني إلى المكتسب التاريخي التطوري، واعتبار التربية وفرص التعلم والعمل أهم عوامل التطور.

الأنثوي، بين الخصوصية والإنسانية، سوف يستقطب بعضاً من أهم سجالات العصر ويكون بين أهم الإشكالات التي واجهت الدولة العربية الحديثة. فكيف ستتعامل الدولة العربية «الحديثة» (بمعنى الجديدة قياساً إلى دولة الخلافة) مع هذه الإشكالية؟

بشيء من التبسيط يمكن القول إن القانون في هذه الدولة [تحديداً الدول التي حققت فيها المرأة مكاسب] سوف يتعامل مع المرأة تعاملاً مزدوجاً. فهي معترف بها في إطار الأسرة، وهي في هذا الإطار خصوصية أنثوية، ولها قانون يثبت تبعيتها ودونيتها هو قانون الأحوال الشخصية. غير أن القانون العام بدأ يعترف ببعد آخر لها، وتتجه في هذا القانون نحو وضعية المواطن العاقل الحرّ المسؤول، وتبدأ الاستفادة من كثير من حقوق المواطن. هذه المكتسبات الجديدة جاءت لتضاف إضافة إلى الوضع السابق الذي يحدده قانون الأحوال الشخصية الموروث عن العهد العثماني دون تعديل فيه. هذا مع العلم بأن الدولة «الحديثة» قد قطعت شوطاً كبيراً مبتعدة عن دولة الخلافة، على مستوى قوانين الدولة والإدارة والمجالس التمثيلية وفصل السلطات وحقوق الأفراد والنظم الاقتصادية وحتى المصرفية وأسس التحالفات والعلاقات والقوانين الدولية وأوضاع الأقليات الدينية والحريات الدينية والمدنية وتحرير العبيد والنقابات وحتى قوانين التأميم والاصلاح الزراعي. إلا قانون الأحوال الشخصية فإنه باق لا يمس.

النتيجة أن للمرأة نصف حقوق من حيث هي خصوصية أنثوية يضبط شؤونها قانون الأحوال الشخصية، ولها حقوق شبه كاملة من حيث هي مواطن. هي نصف إنسان من النواحي الاقتصادية والقضائية (الميراث والشهادة)، بينها وبين الحقوق التي يمنحها القانون وسيط أو وصي هو ولي الأمر المذكر ولا سيما الزوج، بحيث تغدو الحقوق التي يحميها القانون العام، كحق العلم وحق العمل والكسب وحق التنقل والسفر وحتى تقرير المصير، مرهونة بيد وكيل مهما كان عمر المرأة ومهما كانت مؤهلاتها. قرار الطلاق بيد الزوج لا القاضي، جرائم «الشرف» التي تنفذ بحق المرأة تتمتع بأسباب تخفيفية. وتذهب بعض الدول في هذه الاستهانة بحياة النساء إلى درجة استحداث تشريعات تسمح للفرد المذكر (لا للمؤسسات القضائية) باصدار حكم الموت وتنفيذه بحق المرأة الزانية وحتى المشتبه بها. فضلاً عن استحداث قانون «الشروع في الزنى» الذي يقدر أن يطول كل من تغادر بيتها، دون أن ننسى الطلاق باليمين وتعدد الزوجات وحق الحضانة وبيت الطاعة.

جاء التطور والاعتراف بالمرأة كمواطنة ليلصق بهذا التشريع تشريعات جديدة تتعايش

معه وإن على تناقض. فالمرأة في التشريعات الجديدة لبعض البلدان مسؤولة عن سياسة بلدها ومصيره. إذ تمتلك أصوات النساء (قانونياً، أو نظرياً على الأقل) إمكانية ترجيح هذه السياسة أو تلك، هذا النظام أو ذاك، بموجب حق الاقتراع. كما أن المرأة في هذه البلدان تتولى مسؤوليات في الدولة تصل إلى السفارة والوزارة ورئاسة الجامعات والأحزاب ومراكز البحث والعلوم والمستشفيات والمؤسسات الكبرى والنقابات، ويمكن أن تكون ممثلة للشعب في الندوة النيابية. لكنها مع ذلك وفي الوقت نفسه تبقى مكبلة بقانون الأحوال الشخصية الذي يتعامل معها كقاصر موصى عليها. وهو وضع يقدر أن يعطل كثيراً من الحقوق التي يمنحها لها القانون العام، لا سيما إذا كانت متزوجة. فالقانون الثاني (العام) يبطل مرتكزات القانون الأول منطقياً، بينما قانون الأحوال الشخصية يعطل القانون العام عملياً، لا سيما في ما كان متصلاً بحقوق المرأة.

التأمل في هذا الازدواج يبين أن الغبن يقع على المرأة بسبب بعدها الجنسي أو ما يشكل الخصوصية الأنثوية، وأن الإشكالات والتناقضات تردنا دائماً إلى مسألة الخصوصية الأنثوية. لكن من يريد أن ينفي هذه الخصوصية؟

المشكلة، كما تطرحها النساء ليست في الخصوصية بل في تقويم الخصوصية. الخصوصية أنثوية كانت أم ذكورية ليست نقصاً وليست امتيازاً ولا تحدد درجة الإنسانية في أي طرف من الطرفين. هذا هو مبدأ العدل المطلوب في أساس الحركة النسوية (دون أن يعني هذا القول انسياقاً مع النماذج المتطرفة والمواقف الدفاعية المنفعلة). غير أن الآراء المتطرفة في ردها على الحركات النسوية، حين تشير إلى الخصوصية الأنثوية وتؤكد عليها إنما تطالب المرأة بالإذعان للتقويم التقليدي المتدني لهذه الخصوصية.

الإشكال وموضع الصراع يقوم في اعتبار الخصوصية الذكورية معيار التقويم والعام الإنساني، بينما الأنثوي هو الخاص والمغاير لهذا العام؛ وذهب الغلاة إلى حد اعتبار الأنثوي الجنس المحكوم بالغريزي. هكذا يقوّم تقويماً عالياً كل ما يتصل بالخصوصية الذكورية، والأصح كل القيم والمواصفات التي تتبناها الايديولوجيا الذكورية بدءاً من قيم الحرب والعراك والسلطة وانتهاء بالتجريد العقلي. بينما تقوّم تقويماً متدنياً الصفات الأنثوية المغايرة ولا سيما الأعراض الجسدية المتصلة بانتاج الحياة، وكذلك الممارسات العملية التي اختصت بها النساء تاريخياً كالأعمال والخدمات المنزلية.

بهذا يتحدد المركز (مركز القيمة والسلطة والقول والملكية) بالذكورة، بينما للأنوثة الهامشية. وهو عين المبدأ الذي تقوم عليه العنصرية، إذ تعتبر عرفاً معيناً أو ثقافة معينة

المعيار والمركز، بينما تعتبر كل عرف مغاير أو ثقافة مغايرة هي ناقصة وهامشية. وهذا ما يمنح المركز سلطات معنوية وفعلية بينما يفرض على الهامش التبعية.

الاعتراف بالخصوصية يقتضي المعرفة والتفهم والقبول، وهذا معناه البقاء خارج المفاضلة، وبالأخصّ خارج التمييز الحقوقي. فالقانون هو للإنسان من الجنسين، هو للمواطن بلا تمييز. وإذا كانت للحقوق والقوانين من علاقة بالخصوصيات أو الاختلافات (عرقية كانت أم جنسيّة) فلا بدّ أن تكون لحماية الحق في الاختلاف وفي الخصوصية دون مساس بالحق الإنساني. والتمييز الحقوقي والاجتماعي بسبب الاختلاف هو من رواسب من كان الاختلاف فيه نقصاً وعيباً، ومعيار الحكم هو المنتصر صاحب القوة والسلطة، بينما المختلف يعاقب على اختلافه بقوانين مختلفة.

إن بعض الخلافات والآراء المتطرفة في مناقشتها لقضية المرأة، واحتجاجها بالخصوصية، ترتدّ في أحيان كثيرة إلى الخلط، من جهة بين المستوى الشخصي والعلاقات الشخصية بين رجل وامرأة، في مستواها الانفعالي البيولوجي الثقافي وامتداداتها اللاواعية، ومن جهة ثانية بين المستوى الاجتماعي الحقوقي والاخلاقي العام الذي يشمل الجنسين معاً، كما ترتد إلى الخلط في مقاربة كل من المستويين.

فإذا كانت العلاقة الإشكالية الانفعالية المعقّدة بين الأنثوي والذكوري هي من صعيد العلاقة بالموت والحياة، بالرغبة وبالمجهول، وقد اكتسبت نوعاً من الاسرارية منذ عصور غابرة، وكان وعينا، بالأنثوي خاصة، وتعاملنا معه، يجيء في موكب من الرواسب والمكوّنات اللاواعية والمخزونات الأسطورية، فإن هذه العلاقة المعقدة لا تحدّها القوانين ولا تضبطها في مستواها الانفعالي واللاواعي، كما أنها لا تتجدّد آلياً مع تغيّر القوانين ولا حتى مع تغيّر القناعات النظرية، ولتطوّر هذه العلاقة إيقاع مختلف. بل لعلّ تعقيد هذه العلاقة يستفحل في شروط اجتماعية تقمع الرجل كما تقمع المرأة. ومن الأدلة على المفارقة بين القناعات النظرية وإشكالية العلاقة بين الأنثوي والذكوري، سلوك رجال قانون ومثقفين وكذلك حزبيين تقدميين إزاء نساء في عائلاتهم وإزاء مشاركة المرأة في صنع القرار السياسي خاصة. بل إننا نجد محللين نفسانيين كباراً في الشرق وأيضاً في الغرب بحثوا هذه العلاقة الاشكالية وكشفوا جوانب منها، لا سيما علاقة المذكر بالأم، لكنهم لم يحلوا أبداً علاقتهم الشخصية الإشكالية بالمرأة.

هنا ينبغي أن نميّز بين مستويين من مستويات التغيير:

في المستوى الأول، الترجمة الحقوقية الموروثة لهذه النوازع والرواسب ينبغي أن تتطور وتتغير بلا انتظار، انسجاماً مع الأساس الذي تنهض عليه التشريعات من حيث هي ضبط للنوازع وتنظيم لها وتحقيق للعدل رغم اتجاه تيارها، وليس استجابة لها.

في المستوى الثاني، نجد أن هذه الرواسب والنوازع اللاواعية التي تلوّنت بمرور العصور وبألوان التجارب البشرية والعقائد، والتي تتحكّم بالعلاقات في مستواها الفردي الشخصي (ولا تزال تنعكس على الموقف العام)، هذه الرواسب والنوازع لا تحدّها القوانين ولا تتغير بتغير القوانين؛ ولكي تغتذي بقيم جديدة وروح جديدة وتكتسب ألوان التجارب الحديثة، لا بد لها من زمن ومن أنواع متواصلة من التحليل وإعادة التأويل على أيدي رجال ونساء؛ لا بدّ لها من وعي وإصغاء واع ونظر متعاطف من الجهتين.

ولذلك فإنه إذا كان هناك رهان أول على مفعول القوانين وعلى التربية وتكافؤ الفرص في العلم والعمل والتقدم في تطبيق ذلك كله، فإن هناك رهاناً أبعد مدى على التحليل والتأويل، على حرية التفكير والتعبير، وعلى الإبداع بمشاركة نسائية عالية.

نشكر جميع الذين شاركوا في هذا العدد، كما نشكر الأصدقاء الذين تكرّموا باقتراحاتهم وملاحظاتهم وساندونا بدعمهم المعنوي.

لجنة التحرير

عادل ضاهر

تأنيث الابستمولوجيا

إن نظرية تأنيث الإبستمولوجيا، التي أصبحت مدار اهتمام كبير من قبل فلاسفة الحركة النسائية في العشر سنوات الأخيرة، لا تعني الشيء نفسه لجميع هؤلاء الفلاسفة[1]. في الواقع أن الآراء حول ما يعنيه تأنيث الإبستمولوجيا متباينة إلى حد التناقض أحياناً. ولكن هناك قاسماً مشتركاً لكل هذه الآراء، ألا وهو عداء صاحباتها للإبستمولوجيا الموضوعانية التي ما زال لها أثرها العميق على الفلسفة الغربية حتى هذه اللحظة.

إن الإبستمولوجيا الموضوعانية التي صارت تعرف في أوساط الفلاسفة الغربيين بالإبستمولوجيا الأساسانية Foundationalist Epistemology تجد بداية تكوينها في واقعية أفلاطون، ولكن تأثيرها على الفلسفة الغربية، بل الفكر الغربي، بعامة، يمتد حتى عصرنا الحاضر. إن عصرها الذهبي الذي ابتدأ مع ديكارت وفلسفته العقلية الخالصة لم يسلم من تأثيراته حتى الفكر التجريبي، بل إن هذا الفكر، الذي ابتدأ يتبوأ مركز الصدارة مع بداية تحرر العلم من الميتافيزيقا، صار هو حامل لواء هذه الإبستمولوجيا التي بلغت نضجها على أيدي فلاسفة الوضعية في القرنين الأخيرين. ولم تَلْقَ هذه الإبستمولوجيا أي تحدٍّ حقيقي حتى ظهور علم اجتماع المعرفة في هذا القرن. ولا شك أنها الآن في حالة تراجع بسبب الضربات القوية التي تلقتها وتتلقاها، ليس فقط من قِبَل علماء اجتماع المعرفة وفلاسفة الحركة النسائية، بل وأيضاً من قِبَل فلاسفة ما بعد الحداثة من أمثال فوكو ودريدا، ومن قبل أصحاب النظرية النقدية وعلى رأسهم هوركهايمر وأدورنو وهابرماس، ومن قِبَل الذرائعيين الجدد ممثلين برتشارد رورتي. ولكن فلاسفة الحركة

النسائية دفعن بالجدل الدائر حول مسلّمات هذه الإبستمولوجيا إلى مستويات جديدة ووضعن هذه المسلّمات أمام أكبر تحدٍّ واجهته حتى اللحظة الحاضرة.

فإن شتى المحاولات لتأنيث الإبستمولوجيا لم تكتفِ بطرح الأسئلة المعهودة بمعانيها المألوفة حول طبيعة المعرفة وشروطها وحدودها، بل إنها أكسبت هذه الأسئلة معانيَ جديدة بإضافتها أسئلة جديدة عن دور الجنس Gender في إنتاج المعرفة. فبإثارتها أسئلة من النوع الأخير، لم يعد بالإمكان للإبستمولوجيين، في معالجتهم، مثلاً، مسألة تأثير الوضع الاجتماعي للذات العارفة على إنتاج المعرفة، أن يتجنبوا الخوض في معالجة أهمية مقولة الجنس كمقولة اجتماعية في التأثير على قرارات العلماء النظرية. وكذلك لم يعد بإمكانهم، في تناولهم للطابع المنظوري للمعرفة أو لعلاقة المعرفة بالسياسة، ألا يتصدوا أيضاً لما إذا كان إنتاج المعرفة حتى هذه اللحظة لم يخضع سوى لتلك الشروط الاجتماعية التي تجعل مضمون المعرفة أكثر تطابقاً مع وجهة نظر ذكورية أو ما إذا كان عامل الذكورة، من العوامل المسؤولة عن تعمية الواقع مثله في ذلك مثل العامل الطبقي. وبالتصدي لسؤال عن عامل الذكورة باعتباره عاملاً إيديولوجياً من عوامل إنتاج المعرفة، نجد أنه لم يعد ثمة مناص أيضاً من التصدي لسؤال آخر حول دور الفئات الهامشية اجتماعياً في إنتاج المعرفة وموقع النساء بين هذه الفئات وما إذا كان لهن امتياز معرفي. Epistemic Priviledge.

لنحاول الآن أن نعالج بصورة مفصلة ما الذي يعنيه لنا تأنيث الإبستمولوجيا. إن معالجة هذه المسألة تستدعي منّا، أولاً، أن نركز على الكشف عن السمات والمسلّمات الأساسية للإبستمولوجيا السابقة. ثمة عدة سمات لها من أبرزها سمتا الموضوعانية والأساسانية. إن هاتين السمتين مترابطتان إلى حد كبير، وهذا أمر سيتضح من خلال تناولنا لكل منهما.

لنبدأ بسمة الموضوعانية. إن الإبستمولوجيا الموضوعانية التي اتخذت شكلها الأكثر تطرفاً في الفلسفة الأفلاطونية تقوم على عدة مصادرات. المصادرة الأولى تتعلق بطبيعة عالم الحقائق أو الوقائع. فهو، بحسب هذه المصادرة، عالم أزلي أو ثابت على نحو مطلق. وهو، لهذا السبب بالذات، عالم موضوعي على نحو مطلق (أي لا يخالطه أي شيء من الذات العارفة). إن هذه المصادرة بالذات هي التي قادت أفلاطون إلى توحيد عالم الحقائق بعالم المثل، لأن عالم الكينونات المحسوسة، في نظره، يفتقر إلى شرط الأزلية أو الثبات. إنه عالم الصيرورة، وبالتالي عالم المتناقضات. أما عالم المثل فهو عالم المفهومات

التي تجوهرت (أي عالم الماهيات) والتي لا يمكن، بحكم طبيعتها، إلا أن تكون أزلية أو ثابتة. ولذلك فإنه بمنأى تام عن أي تأثيرات تأتي من خارجه، سواء أكان مصدرها الذات العارفة أم مصدراً آخر سواها. ولذلك فإن موضوعيته مضمونة على نحو مطلق.

قد يتساءل واحدنا هنا، كيف يمكن لهذه الواقعية الأفلاطونية المتطرفة أن تكون ذات أثر على الفلسفة اللاحقة، وبخاصة الفلسفة الحديثة والمعاصرة التي نبذت على العموم نظرية المثل الأفلاطونية؟ بصورة أكثر تحديداً، كيف يمكن للإبستمولوجيا الموضوعانية اللاحقة والتي لم تستبعد، على الأقل في اتجاهاتها العقلية والتجريبية، عالم الكينونات المحسوسة من عالم الحقائق، كيف يمكن لها أن تشارك الفلسفة الأفلاطونية في مصادرتها الأولى المتعلقة بالثبات المطلق المزعوم لعالم الحقائق؟ الجواب عن هذا السؤال بسيط للغاية. كل ما نحتاج إليه هنا للمحافظة على المصادرة الأفلاطونية هو قانون الثالث المرفوع الذي كان لأرسطو، تلميذ أفلاطون، الفضل في تنبيهنا إليه. هذا القانون يقول: كل قضية إما صادقة أو كاذبة. ما يستبعده هذا القانون على نحو ضروري هو إمكان وجود قضية صادقة وكاذبة معاً. إن خطأ أفلاطون هو في افتراضه أن الشيء الذي قد يكون، مثلاً، ساخناً في لحظة وبارداً في لحظة أخرى يجعل القضية «إن هذا الشيء ساخن» صادقة وكاذبة معاً، مما عنى له أن عالم المحسوسات مليء بالتناقضات، أي أن التناقض على مستوى ما نقوله عن الواقع المحسوس يعكس التناقض في صميم هذا العالم المحسوس. ولكن لا تناقض هنا على مستوى ما نقوله عن الواقع المحسوس، لأن القضية «هذا الشيء ساخن» تشير إلى موضوع محدد زمانياً ومكانياً وتحمل عليه محمول السخونة في لحظة ما، بينما ما يبدو أنه نقيض هذه القضية، على الرغم من أنه يشير إلى نفس الموضوع، إلا أنه لا يسند إلى هذا الموضوع نقيض المحمول السابق. فحد المحمول في القضية الأصلية يشير في حقيقة الأمر إلى السخونة في الموضوع المعني في لحظة ما، بينما حد محمول القضية الأخيرة يشير إلى غياب السخونة في الموضوع نفسه ولكن في لحظة غير اللحظة المشار إليها في حد محمول القضية الأصلية. وما إن يتوضح لنا هذا الأمر حتى يتوضح لنا أنه لا تناقض مطلقاً بين القضيتين وأن القضية الأصلية لا يمكن أن تصدق إلا إذا لم يصدق نقيضها. وهذا، بدوره، يعني أن واقعة كون هذا الشيء أو ذاك ساخناً في لحظة ما هي واقعة أزلية ثابتة مثل المثال الأفلاطوني تماماً، إلا فيما يتعلق بكونها واقعة محسوسة. ما يعنيه هذا هو أنه إن حصل فعلاً أن الشيء المشار إليه صار ساخناً في اللحظة المعنية، فإن القضية «إن هذا الشيء ساخن في اللحظة كذا وكذا» تكون صادقة منذ الأزل وإلى الأزل. فالواقعة التي تجعلها صادقة، وإن كان ممكناً ألا تكون واقعة، هي

إما جزء من عالم الوقائع منذ الأزل أو مستبعدة منه منذ الأزل. وبهذا نضمن ثبات وأزلية عالم الحقائق أو الوقائع ونظل أسرى النظرة الأفلاطونية.

من المصادرات الأخرى للإبستمولوجيا الأفلاطونية التي ما زالت معنا أن المعرفة هي معرفة ما هو كائن (أي ما هو حقيقي أو واقعي). ولكن ما هو واضح، في ضوء المصادرة الأولى، هو أن الحقيقي لأفلاطون هو الأزلي والثابت، أي عالم المثل. هذه المصادرة في ثوبها الحديث أو المعاصر لا تعني طبعاً أن المعرفة هي، بالضرورة، معرفة المثل، لأن عالم الوقائع المحسوسة، كما رأينا، ليس مستبعداً من عالم الوقائع الأزلية. إذن، إن الصيغة التي تتخذها المصادرة الثانية في الفلسفة الحديثة أو المعاصرة هي الصيغة التالية: إن المعرفة هي، بالضرورة، معرفة ما هو صادق. فالمسألة الأساسية هنا هي أنه في حال كون قضية ما كاذبة، فلا يمكن، لا الآن ولا في أي وقت آخر، أن تشكل هذه القضية موضوعاً للمعرفة. إن كون القضية صادقة هو شرط ضروري منطقياً لكونها تشكل موضوعاً ممكناً للمعرفة، وإلا فهي منذ الأزل وإلى الأزل خارج إطار المعرفة رمّة.

إن المعرفة ليست فقط معرفة ما هو صادق باستقلال عن كل الشروط الذاتية (أي ما هو موضوعي على نحو خالص)، بل إنها أيضاً اعتقاد مدعوم بالبرهان. إن هذا الشرط ينقلنا إلى السمة الثانية للإبستمولوجيا السابقة، ألا وهي سمة الأساسانية. فلا يكفي أن يكون اعتقاد من اعتقاداتي صادقاً حتى يشكل معرفة، لأنه قد يتفق أن هذا الاعتقاد صادق على الرغم من أنني لم أملك أي دليل على صدقه بل افترضت صدقه على أساس لاعقلاني خالص كالتخمين أو وجود إحساس قوي لديَّ أنه صادق أو ما شاكل ذلك. لنفترض أن لديَّ إحساساً قوياً أن حصاناً ما سيفوز في سباق الخيل وراهنت على هذا الحصان واتفق أن الحصان فاز في السباق، فإن هذا، لا شك، يعني أن اعتقادي أن هذا الحصان سيفوز كان صادقاً. ولكن من الواضح أنني عندما راهنت على فوزه، لم أكن في وضع يسمح لي بأن أدّعي بحق أنني **أعرف** أنه سيفوز. ما كان ينقصني هو الدليل القوي المناسب. إذن، أن أعرف هو أن يكون لديَّ اعتقاد صادق وأن أكون في الوضع الدليلي المناسب الذي يسمح لي بأن أدّعي بحق أن اعتقادي صادق. ولكن من الملاحظ هنا أن امتلاك أدلة تكفي للبرهنة على صدق اعتقادي لا يمكن أن يفي بالشرط المطلوب إلا إذا كنت **أعرف** أن هذه الأدلة صادقة. هنا أيضاً قد يكون الأساس الذي يتعين عليه اختيار الأدلة ليس معرفتي أنها أدلة صادقة بل مجرد إحساس قوي لديَّ أنها صادقة. ولذلك إذا

اتفق أنها صادقة وتدعم على نحو كافٍ اعتقادي، فإن هذا لا يعني أنني فعلاً **أعرف** صدق هذا الاعتقاد.

ما يتبع، إذن، انطلاقاً من مسلمات الإبستمولوجيا الموضوعانية الأساسانية، هو أن المعرفة ليست فقط اعتقاداً صادقاً مدعوماً بالأدلة المناسبة، بل اعتقاد صادق مدعوم بأدلة **نعرف** صدقها. ولكن هذا تعريف عديم القيمة. فهو تعريف دائري (أي يُعَرِّف المعرفة بالمعرفة) وفي الوقت نفسه يورطنا في تسلسل ارتدادي لا متناهٍ Infinite Regress. فبحسب هذا التعريف، إن معرفة **س** أن ق (حيث «س» يرمز إلى شخص ما و«ق» يرمز إلى قضية ما) هي، بالضرورة، اعتقاد صادق مدعوم بأدلة **يعرف س** أنها صادقة. ولكن أن يعرف **س** أن هذه الأدلة صادقة هو، بحسب التعريف نفسه للمعرفة، أن يكون اعتقاده أنها صادقة اعتقاداً صادقاً مدعوماً بأدلة **يعرف** أنها صادقة، وهكذا إلى ما لانهاية.

كيف السبيل للخروج من هذا المأزق؟ هنا يلجأ الإبستمولوجيون التقليديون إلى الموقف الأساساني للخروج من هذا المأزق؛ فما هو هذا الموقف؟ إنه، أولاً، موقف يميز بين نوعين من المعرفة، النوع الاستدلالي والنوع غير الاستدلالي، ويجعل السابق قائماً على الأخير. أن أعرف بالمعنى الاستدلالي للمعرفة هو أن يكون لديَّ اعتقاد صادق مستدل من اعتقادات أخرى أعرف صدقها بصورة غير استدلالية. وأن أعرف بالمعنى غير الاستدلالي للمعرفة هو أن يكون لديَّ اعتقاد صادق مسوغ لذاته أو مصداق لذاته - Self Validating. هنا نجد الحل للمعضلة السابقة، لأن المعرفة الاستدلالية تُعَرَّف بواسطة المعرفة غير الاستدلالية، وبهذا نتجنب مشكلة التعريف الدائري. هذا من جهة؛ ومن جهة ثانية، فإن وجود معرفة غير استدلالية نؤسس عليها معرفتنا الاستدلالية يجنبنا مشكلة الارتداد اللامتناهي.

ينبغي أن نلاحظ هنا أن القول بوجود أساس أخير غير استدلالي للمعرفة الاستدلالية لا يعني الشيء نفسه لجميع الإبستمولوجيين الأساسانيين. فإن ما يعنيه، مثلاً لفلاسفة عقليين كديكارت أو اسبينوزا أو لايبنتس هو غير ما يعنيه لفلاسفة تجريبيين كلوك أو هيوم أو آير أو لفيلسوفَيْ الذرية المنطقية رسل وفتجنشتاين الشاب. فإن ما يعنيه القول بوجود أساس أخير للمعرفة، بالنسبة للفلاسفة العقليين، هو أن هناك أساساً يقينياً مطلقاً للمعرفة ندركه بواسطة الحدس العقلي، لا الحواس. أي معرفة تأتينا عن طريق الحواس لا يمكن أن تتصف باليقين الموضوعي المطلق. هنا نجد، لا شك، أثر أفلاطون الواضح على الفلاسفة العقليين، وإن كانوا لم يذهبوا إلى حد تبنّي نظرية المثل الأفلاطونية. إن أثر

أفلاطون هنا مقصور على تبنّيهم أنموذج المعرفة الأفلاطوني. فبحسب هذا الأنموذج، إن المعرفة بالمعنى الحق إما أن تقوم على الحدس العقلي أو أن تستنبط منطقياً مما نعرفه بواسطة الحدس العقلي، وإلا فهي مجرد ظن أو اعتقاد.

إن الفلاسفة التجريبيين، الحديثين والمعاصرين على حد سواء، لم يعترفوا طبعاً بوجود حدس عقلي أو بأي شيء آخر مماثل. المعرفة تجد مصدرها الأخير في معطيات التجربة، وهذه المعطيات، كما فهمها لوك وباركلي، هي بمثابة أفكار بسيطة كفكرة السخونة أو النعومة أو الصلابة أو الامتداد أو الحمرة وما شاكل ذلك، وهي نفسها ما أطلق عليها هيوم اسم «الانطباعات». هذه المعطيات هي موضوع مباشر إما للتجربة الحسية أو للتفكير Reflection (التجربة الاستبطانية). والمقصود بمعطيات التفكير هنا معطيات من نوع الحالات الذاتية للشخص، كحالة الألم أو الشك أو الامتعاض وغير ذلك من الحالات التي يعيها صاحبها على نحو مباشر.

هذا الفهم للمعطيات التجريبية تعدّل فيما بعد على أيدي فلاسفة التجريبية (الوضعية) المنطقية تحت تأثير الذرية المنطقية. فقد نظر هؤلاء الفلاسفة إلى ما أسموه «الوقائع التجريبية البسيطة» («الوقائع الذرية»، بحسب تعبير رسل)، وليس الأفكار البسيطة أو الانطباعات، على أنها الأساس الأخير للمعرفة. إن المعرفة، بالضرورة، تتخذ من القضايا الصادقة موضوعاً لها، ولكن من هذه القضايا ما هو مركب ومنها ما هو بسيط (أو ذري)، والقضايا المركبة ما هي إلا دوال ـ صدق Truth-Functions للقضايا البسيطة أو الذرية. القضايا البسيطة هي ما تبدأ معرفتنا به، وليس الأفكار البسيطة أو الانطباعات. بمعنى آخر، ما نبدأ به هو معرفة **أن** هذا الشيء أو ذاك أحمر أو ساخن أو ناعم الملمس أو ممتد أو على يسار شيء آخر، وليس **انطباع** الحمرة أو السخونة أو النعومة أو الامتداد، . . . إلخ. والقضية البسيطة أو الذرية تعبر عن واقعة بسيطة أو ذرية، أي واقعة، ليس لها من المكونات غير ذاتها. ما هو هام هنا هو أن القضايا البسيطة أو الذرية، التي أسماها الوضعيون «قضايا أساسية» أحياناً وقضايا ـ بروتوكول أحياناً أخرى، يفترض أن تشكل موضوعات **مباشرة** للمعرفة. وهي، لهذا السبب، خلو من أي مدلول نظري وغير ملزمة لنا بأي افتراضات أنطولوجية. كل ما نحتاج إليه لإدراك صدق أيٍّ منها هو القيام بملاحظة مفردة تبين لنا فوراً ما إذا كانت القضية تتطابق أو لا تتطابق مع عالم الوقائع الذرية. وإذا اتفق أن لدينا قضية مركبة، فإن هذه، لأنها دالة صدق للقضايا الذرية المكونة لها، لا يمكن التحقق من صدقها إلا عن طريق معرفتنا لقيمة ـ

صدق Truth-Value كل مكـون من مكونـاتها، ممـا يعني أن معرفـة الوقـائع الـذرية هي الأساس الأخير لمعرفة كل ما يتصل بعالم الوقائع. إن النتيجة الأخيرة لا مفر منهـا في ضوء افتراض الفلاسفة التجريبيين أنه مـا من قضية إلا وهي إمـا قضية ذريـة أو دالة ـ صـدق لقضايا ذرية.

من النتائج الأخرى التي تترتب عـلى هذه الإبستمـولوجيـا الأساسـانية النتيجـة المتعلقة بنظرتها إلى الحقيقة بوصفها تطابقاً Correspondence لا ترابطاً Coherence. فإذا كـانت الوقائع البسيطة هي الأساس الأخير للمعرفة، إذن فإن محاولتنا معرفـة صدق أي قضيـة، سـواء أكانت بسيـطة أم مركبـة، تستوجب العـودة إلى عالم الـوقائـع البسيطة للتحقق من صدقها. ولكن ما يعنيه التحقق من صدق قضية بسيطة هو التحقق مما إذا كان ثمة تطابق بينها وبين عالم الوقائع البسيطة، وما يعنيه التحقق من صدق قضية مركبـة هو التحقق مـا إذا كان ثمة تطابق بين مكوناتها البسيطة وعالم الوقائع البسيطة. وفي الحالة السابقـة تكون معرفتنا مباشرة، مما يجعل القضية، موضوع معرفتنا، غير قابلة للتصحيـح Incorrigible، بينما في الحالة الأخيرة تكون معرفتنا غير مباشرة أو استدلاليـة، لأن علينا، أولاً، أن نبـين عن طـريق المعرفـة المباشرة مـا هي قيمة ـ صـدق كل مكـون بسيط من مكونـات القضية الأصلية لنستدل من ثم ما هي قيمة ـ صدق القضية المركبة.

هنا يتبين لنـا بشكل واضـح مدى تـرابط سمة المـوضوعـانية لـلإبستمـولـوجيا السـابقة بسمتها الأساسانية. إن الافتراض الأساسي للإبستمولوجيا الموضوعانية هو أن هناك مملكة للوقائع موجودة باستقلال تام عنا. إن عالم الوقائع بكل جزئياته وتفاصيله وعلائقه هو مـا هو وإن الدور الذي نقوم به كذوات عارفة لا يتخطى محاولـة القبض على هـذا العالم كـما هـو في ذاته. إننـا لا نساهم في تكـوين موضـوع المعرفـة لا سببياً ولا نـظرياً. إن الـذات العارفة هي الـذات الديكـارتية التي تعمـل في فراغ تـام. إنها ذات ساكنـة لا متحركـة، منفعلة لا فـاعلة، متقبلة لا معطيـة. إذن، إن الوضـع الذي يمكن وصفـه بحق على أنـه وضع معرفي هو الوضـع الذي تـدرك فيه الـذات على أسس صحيحـة تطابق أفكـارها أو قضاياها مع عالم الوقائع. إن علاقة التـطابق هذه، إن وجـدت، هي علاقـة ثابتـة ثبات الوقائع التي تشكل طرفاً أساسياً فيها. إن الذات العارفة تنظر إلى عالم الـوقائـع، كما عـبر الفيلسوف الأميركي المعاصر تومـاس نيغل Nagel، «من لا مكـان»، أي أنها تتبوأ وضعـاً كالوضع الذي يتبـوؤه الله في إدراكه لعـالم الوقـائع[٦]. ومن هـذا الوضـع وحده يمكن أن نرى إلى علاقة التطابق المعنية بين ما نقوله عن الواقع وهذا الواقع بالذات. إن الموضوعية

الخالصة لعالم الوقائع تفرض، بالضرورة، أن يكون صدق ما نقوله عن عالم الوقائع كامناً في تطابق ما نقوله مع هذا العالم في ذاته.

والطابع الأساساني للإبستمولوجيا التقليدية يفرض أيضاً الوصول إلى نفس النتيجة. فإن الأساس الأخير الذي ينبغي أن تقوم عليه المعرفة هو بمثابة حقائق ندركها بصورة مباشرة. إن موضوع المعرفة هنا يدرك، إذن، باستقلال تام عن أي شروط مستقلة عنه. ولكن هذا يعني، في نهاية التحليل، إدراكنا بصورة مباشرة كون أفكارنا تتطابق مع مملكة الوقائع في ذاتها. فإن القضايا التي تشكل الصيغة المناسبة لهذه الأفكار، لأنها غير قابلة للتصحيح أو مصداقة لذاتها، لا يمكن سوى أن تكون موضوعات للمعرفة المباشرة. ولكن لا يمكن لأي قضية منها أن تكون صادقة إلا إذا وجدت واقعة ما تجعلها صادقة. إذن، أن ندرك على نحو مباشر صدق أي قضية من هذا النوع هو أن ندرك على نحو مباشر أنها تتطابق مع مملكة الوقائع. وهكذا يتضح لنا كيف تصبح نظرية الحقيقة بوصفها تطابقاً حلقة الوصل الأساسية بين السمة الموضوعانية للإبستمولوجيا التقليدية وسمتها الأساسانية.

من السمات الأساسية الأخرى للإبستمولوجيا التقليدية ذات الأهمية لأغراض بحثنا سمة الفردانية الإبستمولوجية Epistemological Individualism. إن هذه السّمة مشتركة بين الفلاسفة العقليين والفلاسفة التجريبيين، حديثيهم ومعاصريهم على حدٍّ سواء. حتى فلاسفة كالذين يعتبرون في عداد النقاد الأقوياء للإبستمولوجيا التقليدية في جميع أشكالها (كواين، Quine مثلاً) لم يسلموا من تأثير الفردانية الإبستمولوجية[٣]. إن المصادرة الأساسية للفردانية الإبستمولوجية هي أن الفرد المجرد هو حامل Subject المعرفة. إن هذه المصادرة تنطوي على نظرة أنا ـ وحدية منهجية Methodological Solipsism تقوم على افتراضات شتى حول طبيعة المعرفة وطبيعة أدواتها. إنها تفترض، أولاً، أنه لا أهمية مطلقاً لوضع الفرد الاجتماعي إزاء موضوع المعرفة. إن المجتمع أو الطبقة أو الجماعة التي ينتمي إليها الفرد لا تتوسط بينه وبين عالم الوقائع على أي نحو. وهي تفترض، ثانياً، أن الفرد السوي مزود على المستوى الذاتي بكل ما يلزمه للوصول إلى معرفة مملكة الوقائع، أي أن حواسه (أو حدسه العقلي وقدراته الاستنباطية، كما يدعي الفلاسفة العقليون) لا بد أن توصله، في حال توظيفه لها وفق مقتضيات المنهج المعرفي المناسب ومعايير الأدلة الصحيح، إلى النفاذ إلى عالم الوقائع كما هو في ذاته. والافتراض الأخير ينطوي، بدوره، على افتراضات أخرى يمكن تلخيصها على النحو الآتي: إن هناك منهجاً واحداً صحيحاً

ومعايير واحدة صحيحة للمعرفة؛ إنها مطلقة، لا نسبية، كونية لا متّحدية(*)، ويمكن لكل فرد سوي أن يصل، من حيث المبدأ، إلى إدراك صحتها وكيفية تطبيقها للنفاذ إلى عالم الوقائع بمفرده.

لا شك هنا أن العلاقة بين الموضوعانية والفردانية الإبستمولوجية علاقة وثيقة جداً. فإن ما تنطوي عليه الفردانية الإبستمولوجية، كما هو واضح لنا في ضوء افتراضاتها الأساسية، هو أن هناك وضعاً معرفياً واحداً يمكن النفاذ إلى مملكة الوقائع من خلاله، وكائناً من كان الفرد الذي يحتل هذا الوضع، فإن النتائج التي لا بد أن يتوصل إليها لا يمكن أن تختلف عن النتائج التي سيتوصل إليها أي فرد آخر يحتل وضعاً مماثلاً. من الواضح هنا أنه لا يمكننا أن نفسر كيف يمكن للنتائج المعرفية، التي لا بد أن يتوصل إليها كل الذين يحتلون الوضع المعرفي المعني، أن تكون نتائج واحدة، إلا إذا افترضنا أن عالم الوقائع هو ما هو باستقلال عن الشروط الذاتية رمةً. والافتراض الأخير، كما رأينا، هو لب الموضوعانية.

لننطلق الآن إلى معالجة السؤال: ما الذي يعنيه تأنيث الإبستمولوجيا؟ إن تأنيث الإبستمولوجيا يعني، أولاً، وضع مسلّمات الإبستمولوجيا التقليدية موضع سؤال، انطلاقاً من منظور أوسع من المنظور الذي انطلق منه النقاد السابقون لهذه الإبستمولوجيا، كماركس ومانهايم والذرائعيين الجدد وفلاسفة ما بعد الحداثة، الذين أهملوا أثر مقولة الجنس Gender، باعتبارها مقولة اجتماعية، في إكساب هذه الإبستمولوجيا طابعها المميز. وتوسيع هذا المنظور يعني، في هذا السياق، جعله يشتمل على المنظور الأنثوي الذي يصعب بدونه أن نرى إلى ذكورية طابع هذه الإبستمولوجيا، أي نرى إلى تحيزها الإيديولوجي لصالح فئة الذكور. وهو يعني، ثانياً، المساهمة في تأسيس إبستمولوجيا جديدة لا تكون وحيدة الجانب فتعكس فقط وجهة نظر الفئة أو الفئات المسيطرة، بل تكون خلاصة لحوار نقدي تشارك فيه الفئات الهامشية اجتماعياً وفي طليعتها طبعاً فئة النساء.

من أهم الافتراضات التي تنطوي عليها نظرية تأنيث الإبستمولوجيا أن الإبستمولوجيا السابقة وحيدة الجانب، أي، بصورة أكثر تحديداً، متحيزة إيديولوجياً لصالح الذكور من حيث كونهم يشكلون فئة اجتماعية لها مصالحها وغاياتها الخاصة. ولكن ـ قد يتساءل

(*) Communal

القاريء ـ كيف يمكن للسمات البارزة لهذه الإبستمولوجيا أن تعكس موقفاً وحيد الجانب؟ كيف يمكن، مثلاً، لِسِمَتَي الموضوعانية والأساسانية أن تنطويا على تحيز إيديولوجي من أي نوع؟ ألا يفترض في المعرفة أن تكون، على الأقل، موضوعية ومؤسسة على أدلة لا يرقى إليها الشك؟ وإلا كيف يمكن أن نميزها عن الظن أو مجرد الاعتقاد؟ إذا كان ما ندّعي معرفته لا يقوم سوى على إحساس ذاتي أو على أدلة مشكوك في صحتها، فكيف يمكننا، في هذه الحالة، أن نقول إنه يشكل معرفة حقة؟ بل الأسوأ من هذا، كيف يمكننا أن نقول إن الامتناع عن اعتباره يشكل معرفة حقة، لافتقاره إلى الموضوعية أو لعدم كونه قائماً على أدلة غير مشكوك في صحتها، هو أمر ينطوي على تحيز إيديولوجي، ناهيك عن أنه ينطوي على تحيز إيديولوجي لصالح فئة الذكور؟

هذه، لا شك، أسئلة مشروعة. فالمعرفة، بالمعنى الحق، ليست شأناً ذاتياً، بل شأن موضوعي، ليست مجرد ظن أو اعتقاد، بل اعتقاد صادق مؤسس على أدلة صادقة. ليس في وصفنا المعرفة على هذا النحو، كما يبدو في الظاهر، أي تحيز إيديولوجي من أي نوع. إنه وصف تمليه الفطرة السليمة.

على أن المسألة ليست على هذه الدرجة من البساطة. فعندما ننظر إلى المعنى الذي يكتسبه هذا الوصف للمعرفة ضمن إطار الإبستمولوجيا التقليدية، فإن الصورة تختلف كثيراً. فإن موضوعية المعرفة من منظور هذه الإبستمولوجيا، كما بيّنا بالتفصيل، تعني التأكيد المطلق على موضوع المعرفة من حيث كونه حقيقة لا زمنية قائمة باستقلال تام عن الذات العارفة. وتأسيس المعرفة يعني قيامها على أدلة لا يرقى إليها الشك، بمعنى أنها تمثل النقطة التي نرى عندها بصورة مباشرة إلى تطابق أفكارنا مع عالم الوقائع. إن هذا يفترض، كما بيّنا، عدم وجود أي عامل يتوسط بين معرفتنا لعالم الوقائع وهذا العالم بالذات، ويقودنا إلى التأكيد على الفرد المجرد والمعزول على أنه الحامل Subject للمعرفة. إن المعنى الخاص الذي يكتسبه الوصف السابق للمعرفة ضمن إطار الإبستمولوجيا التقليدية هو تماماً ما يجعل هذا الوصف منطوياً على موقف إيديولوجي منحاز لفئة الذكور. فإذا كان ما يفرضه هذا المعنى هو أن المعرفة تبدأ بعلاقة مباشرة بين الذات والموضوع وتنتهي بقضايا مستقرأة أو مستنبطة من الحقائق البسيطة التي تشكل موضوعات المعرفة المباشرة، إذن فإن ما يترتب على الإبستمولوجيا الموضوعانية ـ الأساسانية هو تغييب المنظور الاجتماعي للمعرفة على نحو تام بحيث يُمَوَّه دور مقوله الجنس Gender باعتبارها مقولة اجتماعية في سيرورة إنتاج المعرفة. وإن سيطرة وجهة النظر هذه تجعلنا معرضين

بشكل قوي لأن نتعامى عن المدلول الإيديولوجي لتلك النتائج التي يؤدي إليها إنتاج المعرفة تحت تأثير عامل الجنس، وأن نقبل هذه النتائج على أنها تمثل الحقيقة كاملةً. وإذا أخذنا في الاعتبار الآن أن الإبستمولوجيا الموضوعانية ـ الأساسانية هي من إنتاج الذكور، وكذلك هو مجمل المعرفة التي في حوزتنا حتى الآن، يتضح لنا كيف تتحول هذه الإبستمولوجيا إلى عامل إيديولوجي يكرس ما أنتجه الذكور من معرفة وفق المعايير التي تنبع من وجهة نظرهم باعتبارهم فئة اجتماعية ذات مصالح وغايات خاصة بها.

توجد عدة افتراضات مضمرة في الموقف الأخير.

الافتراض الأول هو أن الإبستمولوجيا الموضوعانية ـ الأساسانية هي انعكاس، على المستوى الفلسفي (الميتا ـ نظري)، للممارسات السائدة للعلم. إن ما تقوله لنا هذه الإبستمولوجيا، بمعنى آخر، عن طبيعة المعرفة وطبيعة أدواتها ومناهجها ومعاييرها إنْ هو إلا تجريد ميتا ـ نظري لمفوم المعرفة كما نجده في الممارسات المعترف بها رسمياً في المتحد العلمي والتي تتولد عنها سيرورات إنتاج المعرفة.

والافتراض الثاني هو أن تاريخ إنتاج المعرفة حتى هذه اللحظة يبين أن الذكور، لا الإناث، كان لهم الدور الأساسي في إنتاجها مثلما كان لهم الدور الأساسي في إنتاج نظريات المعرفة. إن دورهم يمتد، إذن، إلى كل ما يتصل بسيرورة إنتاج المعرفة كما أنه يمتد إلى كل ما يتصل بالتنظير حول طبيعة المعرفة وطبيعة شروطها ومناهجها وأدواتها.

والافتراض الثالث هو أن سيرورة إنتاج المعرفة تخضع لشروط غير التي ترتبط بموضوع المعرفة وحده. ومن أهم هذه الشروط الشروط الاجتماعية التي تشكل الوسيط بين الذات والموضوع. إن المعرفة، إذن، ذات قطبين: الذات والموضوع. والمقصود بالذات، في هذه الحالة، الذات الاجتماعية، وليس الذات الكنطية الترنسندنتالية.

والافتراض الرابع والأخير هو أن الجنس مقولة اجتماعية، وليس مجرد مقولة بيولوجية، وأن جنس الذات العارفة هو، لهذا السبب بالذات، جزء لا يتجزأ من منظورها الاجتماعي. ومما يترتب على ذلك هو أن ممارسات إنتاج الذكور للمعرفة، مثلاً، لا يمكن التوفر على فهم شروطها ومقتضياتها إلا من ضمن كونها ممارسات للذكور باعتبارهم يمثلون فئة اجتماعية لها منظورها الخاص.

من الضروري التأكيد هنا أن الهوية الجنسية Gender Identity لا يمكن فهمها بصورة وافية إلا باعتبارها جزءاً من شبكة من العلائق تدخل فيها أنظمة أخرى للتماهي وأشكال

أخرى للتراتب الاجتماعي. إن الجنس كمقولة للتحليل لا يمكن تجريده من إطار محدد فيما نجعل العوامل الأخرى ثابتة. فالجنس لا يمكن أخذه على أنه عامل مؤثر منفصل عن العوامل الأخرى. من هنا يتضح أنه لا يجوز استهداف الكشف عن عامل الذكورة وحده كعامل إيديولوجي من عوامل إنتاج المعرفة، بل الكشف عنه باعتباره جزءاً لا يتجزأ من عوامل أخرى كالعامل الطبقي أو العنصري وما أشبه ذلك. إن مقولة الجنس ليست مقولة مغلقة، بل متداخلة مع المقولات الاجتماعية الأخرى المذكورة(٤).

إن الافتراضات الأربعة الأخيرة، مجتمعةً، تقود، لا شك، إلى النتيجة أن الإبستمولوجيا السائدة لا بد أن تعكس المنظور الاجتماعي لفئة الذكور. فإذا كانت هذه الإبستمولوجيا، بحسب الافتراض الأول، تعكس، فلسفياً أو ميتا ـ نظرياً، الممارسات العلمية السائدة، وإذا كانت الأخيرة، بحسب الافتراضات الثلاثة الباقية، ممارسات ما فتئ الذكور يحتكرون القيام بها حتى هذه اللحظة فتتلون تبعاً لذلك بمصالحهم من حيث هم فئة اجتماعية لها منظورها الخاص، إذن لا بد للإبستمولوجيا السائدة أن تتلون أيضاً بمصالح الذكور من حيث هم فئة اجتماعية لها منظورها الخاص.

إن المصلحة الذكورية الأساسية التي تعكسها الإبستمولوجيا السائدة هي مصلحة استمرار سيطرة الرجال على النساء وإبقائهن فئة هامشية اجتماعياً لا قِبَلَ لها بتحدي سلطة الرجال. والإبستمولوجيا السائدة تخدم هذه المصلحة عن طريق تكريسها النتائج التي أوصلتنا إليها سيرورات إنتاج المعرفة ـ هذه النتائج التي تعكس المنظور الاجتماعي ـ المصلحي للذكور. وهي تكرس هذه النتائج عن طريق تحجيب الأساس الاجتماعي لممارسات إنتاج المعرفة. هنا تبدو المعرفة، عن طريق هذا التمويه، وكأنها نتاج الفرد المجرد أو الذات الديكارتية أو الذات الكنطية الترنسندنتالية. إنه لا أهمية، انطلاقاً من هذا التصور للمعرفة، سوى لاحتلال الذات الوضع المعرفي المناسب المجرد إزاء موضوع المعرفة، أي لا أهمية مطلقاً للذات التي تحتل هذا الوضع، مما يعني أنه كائناً من كان الفرد الذي يحتل هذا الوضع، وكائناً ما كان موقعه في سياق العلائق الاجتماعية، فإن احتلاله هذا الوضع هو وحده القمين بوصوله إلى امتلاك معرفة حقة.

إن هذا التصور للمعرفة، الذي يجردها من شروطها الاجتماعية، هو العائق الأهم الذي يواجه نظرية تأنيث الإبستمولوجيا. فبمجرد إزاحة هذا العائق، يصبح من السهل تسويغ النتيجة التي رأينا أنها تترتب على الافتراضات الأربعة السابقة. بمعنى آخر، إن

الافتراضين الثالث والرابع من هذه الافتراضات الأربعة هما اللذان ما زالا مدار جدل كبير. فإن هناك شبه اتفاق بين الفلاسفة حول كون الإبستمولوجيا السائدة هي مجرد تجريد ميتا ـ نظري لمفهوم المعرفة كما نجده في الممارسات العلمية السائدة. ولا أحد ينكر طبعاً أن الذكور كان لهم الدور الأهم في إنتاج المعرفة والتنظير الفلسفي لها حتى الآن. حتى الافتراض الرابع، إذا اقتصر على اعتبار الجنس مقولة اجتماعية، فإنه لا يعود مدار جدل. إن الشق الثاني منه، والذي هو مستمد في الواقع من الافتراض الثالث، هو المثير للجدل. من الواضح، إذن، أن تسويغ الافتراض الثالث هو الذي ينبغي أن يستأثر باهتمامنا هنا. فإذا نجحنا في أن نبين أن الشروط الاجتماعية تتوسط بين الذات والموضوع، فإن هذا، في ضوء التسليم بأن الجنس مقولة اجتماعية، يفرض علينا أن نستنتج أن الجنس هو جزء لا يتجزأ من المنظور الاجتماعي للذات العارفة، فنسوغ بذلك الافتراض الرابع بكامله.

في محاولة تسويغنا للافتراض الثالث، علينا أن نعود إلى بعض مصادرات الإبستمولوجيا الموضوعانية ـ الأساسانية لنبين معقولية هذا الافتراض من خلال إظهارنا لمواطن الضعف في هذه المصادرات.

إن الإبستمولوجيا المعنية تهدف، كما بيّنا، إلى عزل مجموعة من الاعتقادات الأساسية باعتبارها الاعتقادات التي تقوم عليها كل الاعتقادات الأخرى التي يكون مسوغاً لنا أن ندعي معرفتها أو أن نجزم بصدقها. إن الاعتقادات التي يفترض أن تقوم بدور الأسس الأخيرة للمعرفة ينبغي أن تتوافر فيها، كما أوضحنا، مواصفات معينة مثل كونها واضحة بذاتها أو غير قابلة للتصحيح أو الدحض وما أشبه ذلك. إن أول سؤال يطرح نفسه هو السؤال التالي: هل يمكن أن توجد اعتقادات تتوافر فيها مواصفات كالأخيرة خارج المنطق والرياضيات؟ قد يعترف واحدنا هنا أن بعض الحقائق الرياضية والمنطقية واضحة بذاتها، ولكن حقائق من النوع الرياضي والمنطقي هي، في أفضل حال، مجرد تحصيلات حاصل وليست، بالتالي، مما يمكن اعتباره أساساً أخيراً لمعرفتنا لعالم الواقع. إذن، على افتراض أن الأساساني مصيب وأن معرفتنا لعالم الوقائع تقوم على اعتقادات أساسية، فإن هذه الاعتقادات ينبغي أن تكون من غير النوع الرياضي والمنطقي. ولكن، مع ذلك، فإنها ينبغي أن تكون مماثلة لاعتقادات من النوع الأخير إلى حد ما. فإنها يفترض أن تكون، مثلاً، خلواً، من أي مدلول نظري أو أنطولوجي وأن تكون يقينية. وعلى الرغم من أنه لا يفترض أن تكون خالية من المدلول الواقعي Factual Significance (وإلا فلا يمكن أن

تشكل الأساس لمعرفة عالم الوقائع) غير أن المضمون الواقعي لكل منها ينبغي ألا يتجاوز الحد الأدنى الذي يمكن التعبير عنه لغوياً. بمعنى آخر، إن القضية التي تشكل موضوعاً لأي اعتقاد من هذه الاعتقادات لا يجوز أن تتجاوز فيما تثبته عن موضوعها الحد الأدنى مما يمكن إثباته عن هذا الموضوع، باعتبار الأخير شيئاً معطى بصورة مباشرة للملاحظة. إن المسألة الأخيرة جد هامة لأغراض الأساساني، لأنه بدون افتراضه أن القضية التي تشكل موضوع أي اعتقاد أساسي لا يتجاوز مضمونها الواقعي الحد الأدنى الممكن، فإنه لا يمكنه أن ينظر إلى معرفة صدق هذا الاعتقاد على أنها لا تفترض أي معرفة سابقة عليها.

إن أول مشكلة يواجهها هذا الموقف تتعلق بافتراض وجود وقائع بسيطة فوق ـ لغوية، أي سابقة على مفهوماتنا، ألا وهي الوقائع التي نعبر عنها بواسطة تقارير الملاحظة المباشرة. لا مفر من هذا الافتراض، ما دام الأساساني يصر على أن الاعتقادات الأساسية خلو من أي مضمون نظري. فإن خلوها المزعوم هذا من أي مضمون نظري غير ممكن إلا إذا كانت وصفاً لمعطى مباشر ما قائم خارج اللغة، وصفاً لا ينطوي على أي **تأويل** لهذا المعطى. فما نفعله هنا في وصفنا لهذا المعطى ليس إخضاعه لمفهومات لغوية سابقة؛ فهو قائم «هناك» ينتظر ملاحظتنا له ومن ثم وصفه على نحو مجرد من أي التزام نظري. إن افتراضاً كهذا ينطوي على ثنائية مصطنعة بين اللغة والواقع، وكأن اللغة ليست جزءاً لا يتجزأ من الواقع، أو كأن الواقع يمكن أن يكون معطى لنا خارج اللغة. فالواقع لا يمكن أن يكون معطى لنا إلا بوصفه **خاضعاً** لمفهومات معينة، أو إلا من **خلال** مفهومات معنية. بمعنى آخر، لا يمكن لأي موضوع أن يكون معطى لمعرفتي إلا بوصفه من هذا **النوع** أو ذاك أو على هذه **الكيفية** أو تلك أو على أنه كذا وكذا وليس شيئاً آخر. ولكن من الواضح أنه لا معنى للقول إن الموضوع معطى لي بوصفه، مثلاً، معدناً إلا إذا كنت أمتلك مفهوم المعدن وكنت أدرك الموضوع على أنه **تطبيق** لهذا المفهوم. ما هو معطى لي، إذن، ليس شيئاً ما في الواقع مستقلاً عن اللغة، أو فوق ـ لغوي، بل شيء يجسد مفهوماً لغوياً. إنه معطى لي **باعتباره تجسيداً لهذا المفهوم اللغوي**. وإذا كان هذا ما ينطبق على كل ما هو معطى لمعرفتنا، إذن فإنه في أية لحظة نعرف فيها الواقع، وبغض النظر عن مستوى هذه المعرفة أو نوعها، فإن ما نعرفه ليس معطى لنا باعتباره شأناً فوق ـ لغوي. فلا إمكان مطلقاً للمعرفة خارج إطار اللغة. إن اللغة، بالضرورة، مندمجة في الواقع ولا معنى، بالتالي، للكلام على الواقع على أنه «هناك» ينتظر ملاحظتنا له ووصفه وصفاً خالياً من أي أفكار مسبقة ومن أي مدلول نظري أو التزام أنطولوجي. إن كل حالة من

حالات المعرفة، وبغض النظر عن طبيعة الواقعة التي تشكل موضوعها، هي نوع من «صورنة» (Conceptualization) الواقع، مما يعني أنه ما من قضية من النوع الذي يشكل موضوعاً ممكناً للمعرفة إلا وهي قضية تؤول الواقع على نحو أو آخر، ولا فرق إن كانت هذه القضية بسيطة أو مركبة.

لا ينفع الاعتراض هنا على أساس أن هناك قضايا لا تتضمن أي ألفاظ أو تعابير لغوية قابلة للتحليل (أي أن حد ـ الموضوع أو حد ـ المحمول لكل منها يكتسب معناه فقط مما يشير إليه في تجربتنا المباشرة) وأن صدق كل منها، بالتالي، لا يفترض صدق أي قضايا سابقة عليها. فحتى لو جارينا المعترض في هذا الافتراض، فإن قضايا من النوع المعني لا يمكن أن تشير، بحكم طبيعتها، إلى أي شيء خارج العالم الخاص لصاحبها، وهي، لهذا السبب، ليست ذات أهمية مطلقاً لأغراض معرفية، لأن المعرفة شأن بيذاتي في الصميم. فالقضايا البسيطة، بالمعنى المقترح في الاعتراض السابق، ممكنة فقط ضمن إطار لغة خاصة بصاحبها وليست قضايا يمكن التعبير عنها بواسطة اللغة العامة، لأن الأخيرة بالطبع لغة بيذاتية. والأخيرة هي، لا شك، لغة المعرفة. وما يعنيه هذا هو أن أي قضية، مهما كانت بسيطة (أي مهما أنقصنا من مضمونها الواقعي)، لا يمكن أن تكون موضوعاً للمعرفة، المباشرة أو غير المباشرة، إلا إذا كان يمكن التعبير عنها بلغة بيذاتية. فإذا قال شخص، مثلاً، «هنا الآن بقعة حمراء» بقصد أن ينقل إلينا ما يبدو له أنه يدركه في مكان وزمان معينين، فإن ما نفهمه من قوله، ضمن إطار لغتنا العامة، هو أنه يدرك شيئاً شبيهاً بما أدركه في حالات سابقة إلى حد يجعل تطبيق مفهوم اللون الأحمر عليه هو الشيء الصحيح أو المناسب. وإننا نفهم أيضاً من هذا القول أنه لو احتل أي شخص وضعه الإدراكي (أي احتل وضعاً تتماثل فيه الشروط الذاتية والموضوعية التي تحيط به مع الشروط الذاتية والموضوعية لصاحب القول) لكان أدرك، أو لكان الاحتمال كبيراً أن يدرك، الشيء نفسه.

حتى تتوضح المسألة الأخيرة بصورة أفضل، ينبغي أن نلاحظ، أولاً، أننا إذا نظرنا إلى استعماله لـ «أحمر» في عبارته على أنه يخضع لمعايير اللغة العامة وعلى أنه، بالتالي، ذو معنى بيذاتي، إذن فإن علينا أن ننظر إلى هذا الاستعمال على أنه يفترض، بالضرورة، أن ما يحاول قوله لنا هو أن حصيلة تجربته هي تعرفه على الحمرة. ولكن التعرف على شيء يفترض، مفهومياً، معرفة سابقة بهذا الشيء. إنه يفترض أيضاً أن ما يختبره في لحظة ما وتكون حصيلة اختباره له تعرفه عليه على أنه حمرة شبيه بما يكفي بما اختبره سابقاً على أنه

بقعة حمراء وأنه يدرك في هذه اللحظة هذا الشبه وأن الأخير هو ما يسوغ تطبيقه المفهوم نفسه على ما هو معطى لتجربته حالياً. إذن من الواضح أنه مزود بمفهوم سابق على تجربته في اللحظة المعنية.

قد يتساءل واحدنا لماذا نصر على أن حصيلة تجربته هي تعرُّفه على الحمرة ولا نكتفي بالقول إن تجربته تتضمن إدراكاً مباشراً لشيء فريد في نوعه في تجربته، بعامة. إن الجواب واضح هنا. فإننا افترضنا أن عبارته تنتمي إلى اللغة العامة وأن استعماله لـ «أحمر» لا يحمل، بالتالي، أي معنى خاص، بل إن معناه يتقرر وفق معايير بيذاتية. إذن من الطبيعي ألا نقول إنه يصف تجربته بواسطة ألفاظ أو تعابير لغوية لا تنطوي على أي مفهومات سابقة على تجربته الحالية، بل أن نقول عكس ذلك تماماً. وحيازته على مفهومات سابقة هي تماماً حيازته على أشياء مشتركة بينه وبين من يشاطرونه لغته. من هنا يتضح أن العبارة «هنا الآن بقعة حمراء» لأنها تنتمي إلى اللغة العامة، لا يفترض صدقها فقط أن صاحبها تعرف بصورة صحيحة على الحمرة في الزمان والمكان المعنيين في عبارته، بل إنه يفترض أيضاً أن كل من يحتل وضعاً شبيهاً بوضعه الإدراكي لا بد له أيضاً من أن يتعرف على الحمرة. فإن المعنى البيذاتي لمفهوم الحمرة يتقرر باستعمالاتها المتكررة في ظل شروط إدراكية (ذاتية وموضوعية) كالتي يجد صاحب العبارة نفسه في كنفها. من هنا يتضح أن صدق عبارته، على المستوى البيذاتي، يفترض بالضرورة بصورة مسبقة أن الذين يجدون أنفسهم في وضع إدراكي مماثل لوضعه سيصفون على العموم ما يختبرونه على نحو مماثل.

ما يوضحه تحليلنا السابق هو أنه لا يمكن حتى لتقارير الملاحظة المباشرة أن تصدق بمعزل عن كل القضايا الأخرى في اللغة التي تنتمي إليها هذه التقارير. كذلك فإن تحليلنا يبين أنه لا يمكن لأي شيء نقوله عن الواقع، مهما بدا بسيطاً ومهما أنقصنا من مضمونه الواقعي، أن يكون خلواً من أي التزام أنطولوجي مسبق. فإن استعمالي للغة، بغض النظر عن الغرض الذي استعملها من أجله، هو بحد ذاته عملية تفترض مسبقاً وجود عالم خارجي مستقل عني وكائنات مثلي تشاطرني هذه اللغة والمعايير الكامنة فيها وتفهم ما أقوله. وهذا يعود إلى أن استعمالي للغة يخضع لمعايير عامة أو بيذاتية. إذن، فإن قولي «هنا الآن بقعة حمراء» لا يمكن أن يفهم، في صيغته البيذاتية، على أنه لا يشير سوى إلى شيء خاص بي، أي إلى سمات معينة لتجربة خاصة به. فإذا كان كون شيء أحمر أو غير أحمر هو أمر يخضع لمعايير بيذاتية، إذن فإن افتراض وجود موضوعات عامة Public)

(Objects هو في أساس كلامي على بقعة حمراء هنا أو هناك. فبدون وجود موضوعات كهذه يمكن وصفها على هذا النحو أو ذاك، فلا يمكن مطلقاً أن تنشأ ظروف ملائمة تسمح بتلقين أو تلقن أي شخص سواي، في سياق بيذاتي، كيف تستعمل لفظة أحمر أو أية لفظة أخرى دالة على كيفية ما بسيطة أو مركبة. أن أصف، إذن، ما أختبره على أنه بقعة حمراء، ضمن إطار اللغة العامة بمعاييرها البيذاتية، هو أمر يحمل في طياته التزاماً أنطولوجياً مسبقاً، لأنه يفترض بصورة مسبقة وجود موضوعات عامة، أي يفترض عالماً مشتركاً وقائماً باستقلال عنا.

إن تحليلنا السابق يبين أيضاً أنه لا يمكن، حتى للاعتقادات الأساسية، أن تكون غير قابلة للتصحيح أو لا تحتمل الخطأ أو واضحة بذاتها أو أي شيء آخر من هذا القبيل. فعندما يميز واحدنا كيفية بسيطة لتجربة خاصة به، بصرية أو سمعية أو غير ذلك، فإنه ينخرط في ممارسة تعتمد على شروط تمتد إلى أبعد بكثير من العالم الخاص للذات المدركة. إن الإدراك، لأنه يعتمد على المعايير العامة للغة عامة، فإنه لا بد أن يعتمد، على ممارسات اجتماعية تتجاوز الذات المدركة إلى حد بعيد. واعتماده على هذه الممارسات ليس شأناً جائزاً Contingent البتة، بل شأن ضروري أو مفهومي. فلا يمكن، حتى نظرياً، تطبيق مفهوم القدرة على الإدراك على ذات ديكارتية معزولة ولا تتحرك إلا ضمن عالمها الخاص المغلق. التموند(*) والقدرة على الإدراك مترافعان. من هنا فإن احتمال الوقوع في خطأ لا يمكن استبعاده من حيث المبدأ حتى في الحالات التي يكون فيها الاعتقاد من النوع الأساسي. فإذا كان إدراكي للعالم الخارجي يعتمد على شتى الممارسات الاجتماعية التي تتجاوز عالمي الخاص، إذن فإن توظيفي في عملية الإدراك لما تزودني به هذه الممارسات الاجتماعية من وسائل من النوع الذي يلازمني في عملية الإدراك قد يسيء استعمال هذه الوسائل فأقع في الخطأ نتيجةً لذلك. إن هناك، مثلاً، جهازاً مفاهيمياً أوظفه في عملية الإدراك، وهو ليس من صنعي ولا يمكن أن يكون خاصاً بي، وإنما هو شيء يتقرر، بالضرورة، في سياق اجتماعي، يمتد إلى أبعد مني بكثير. إن هذا الجهاز المفاهيمي ضروري لإدراكي حتى أبسط الأمور. وبما أنه لا يمكننا أن نستبعد من حيث المبدأ إساءة استعمال واحدنا لهذا الجهاز المفاهيمي، إذن لا يمكننا أن نستبعد قبلياً احتمال وقوع واحدنا في الخطأ حتى بالنسبة لأبسط الاعتقادات، كائنة ما كانت.

إن التحليل الأخير يضع أهم مسلّمات الإبستمولوجيا التقليدية موضع سؤال. فبسبب

(*) من «موناد» Monad.

الارتباط الوثيق بين السمة الأساسانية لهذه الإبستمولوجيا وسمتها الموضوعانية، لا بـد من انهيار الطابع الموضوعاني لها بانهيار طابعها الأساساني. ولكن ما يشكل الأساس في تحليلنا السابق لتقويض طابعها الأساساني هو، كما بينّا، توسط المقـولات الاجتماعيـة بين الـذات والموضوع، بحيث يعني هذا أيضاً، ليس فقط انهيار نظرية الحقيقة بـوصفها تـطابقاً، بـل أيضاً انهيار الطابع الفرداني للإبستمولوجيا المذكورة.

لا بد عند هذه النقطة من طرح الأسئلة التالية: إذا كان التحليل السابق، في تقويضه للطابع الأساساني للإبستمولوجيا التقليديـة، ينتهي إلى الإجهاز عليهـا باعتبـارها فـردانية إبستمولوجية، إذن هل يبقى ثمة حامل للمعرفة؟ هل بإمكاننا هنا أن نتجنب النتيجة التي انتهى إليها فلاسفة ما بعد الحداثة، ألا وهي نفي إمكان قيـام أي إبستمولـوجيا؟ فـإذا لم يكن الفرد المجرد والمعزول هو حامل المعرفة، إذ لا وجود للأخير، أصلاً، إذن ماذا يبقى لدينا سـوى الذات ـ السـيرورة Subject in Pracess المكونـة بواسـطة الثقافـة التي تنتمي إليها؟ ولكن هل هذه الذات مؤهلة حقاً لأن تكون حامل المعرفة؟ أليس حريّاً بنـا هنا أن نزيح الذات من مركز الدائرة (Decenter the Self) بالنسبة لعلاقتها بالموضوع، كـما يصر فلاسفة ما بعد الحداثة(٥)؟.

إن المعضلة التي يواجهنا بها فلاسفة ما بعد الحداثـة تتخذ الصـورة الآتية: إمـا الذات الديكارتية المتجوهرة واللامتجسـدة والمجردة هي حـامل المعـرفة، أو الـذات ـ السيرورة. ولكن إذا سلمنا بالتحليل السابق، الذي تقوم عليـه نظريـة تأنيث الإبستمـولوجيـا، إذن علينا أن نرفض الذات الديكارتية باعتبارها حاملاً للمعرفة. على أن الخيار الآخر (الذات ـ السيرورة) ليس أفضل من سابقه. إن قبوله هـو بمثابـة إلغاء لإمكـان المعرفـة رمة؛ إنـه يوقعنا لا محالة في شرك النسبية والشكوكية. إذن، لا يبقى ثمة مفر من نفي إمكان وجـود عامل للمعرفة. وهكذا يبدو أن نظرية تأنيث الإبستمولوجيا، بـدل أن تساهم في تـأسيس إبستمولوجيا بديلة للإبستمولوجيا التقليدية، تنتهي إلى إلغاء الإبستمولوجيا رمةً.

هل يمكن الخروج من هذا المأزق؟ إن الحل قد يكمن في عدم قبول افـتراض فلاسفـة ما بعد الحداثة أن البديلَيْن الوحيدين هما الذات الديكارتية والذات ـ السيرورة وفي إضافة بديل ثالث: الذات الاجتماعية. المقصود بالكلام على الـذات الاجتماعيـة على أنها حـامل المعرفة هو الكلام على المُتَّحَد الاجتمـاعي على أنـه حامـل المعرفـة. إن هذا البـديل ابتـدأ يكتسب أهميـة كبيرة لـدى فلاسفـة الحركـة النسائيـة في السنوات الأخيرة، وقـد استفـاد بعضهن كثيراً، في تطويرهن لهذا البديل، من نظرية هابرمـاس في المعرفـة التي تقوم عـلى

افتراض كون التواصل (الحوار) أساسياً في سيرورة إنتاج المعرفة وكون الحقيقة تجد المعيار الأساسي لها في وصول المتحاورين إلى إجماع بخصوص ما يتحاورون حوله[٦].

من الجدير بالملاحظة هنا أن اعتبار المتحد الاجتماعي حامل المعرفة لا يعني المتحد الاجتماعي بإطلاق بل المتحد الاجتماعي بوصفه متحداً إبستمولوجياً Epistemological Community مولداً وخازناً وحافظاً ومكتسباً للمعرفة. كذلك إن ما يُعترف به على أنه معرفة حقة في المتَّحد الإبستمولوجي ليس مجرد نتيجة لتعاون أفراد معينين أو دالة لوصولهم لإجماع بخصوص قضية ما أو لأي نشاطات أخرى ينخرط فيها هؤلاء الأفراد باعتبارهم أفراداً اكتسبوا معرفة ما بصورة سابقة على انخراطهم في أيٍ من هذه النشاطات ذات الطابع الاجتماعي. إن المعرفة لا تنتج إلا من خلال هذه النشاطات بالذات، مما يعني أن التعاون أو التواصل كأساس لإنتاج المعرفة يحصل، ليس بين أفراد، وإنما بين متحدات إبستمولوجية أساسية أو فرعية. إن الوحدة الأصغر التي يمكن رد حامل المعرفة إليها هي المتحد الإبستمولوجي لا الفرد. هذا لا يعني مطلقاً أن الفرد لا يحوز على معرفة؛ إنه يعني فقط أن المعرفة التي يحوز عليها الفرد مشتقة من المعرفة التي يحوز عليها المتحد الإبستمولوجي الذي ينتمي إليه هذا الفرد. إن المعرفة الأخيرة المنتجة وفق معايير مشتركة للصدق والأدلة والتسويغ سابقة منطقياً على المعرفة الفردية.

ولكن هل استبدال المتحد الإبستمولوجي بالفرد كحامل للمعرفة يجنبنا النظرة النسبية فعلاً؟ أليس ما يعتبر معرفة حقة، في هذه الحالة، هو ما يعترف به متحد إبستمولوجي ما على أنه معرفة؟ ولكن ألا يعني هذا أنه معرفة من منظور هذا المتحد الإبستمولوجي وليس من الضروري أن يكون معرفة من منظور متحد إبستمولوجي سواه؟ فلا شك أنه لا وجود لمنظور اجتماعي واحد وأن المتحدات الإبستمولوجية قد تتعدد وتتباين حتى داخل المجتمع الواحد. هذا افتراض مضمر في نظرية تأنيث الإبستمولوجيا ذاتها، لأن هذه النظرية تستهدف تخطي الإبستمولوجيا السائدة كونها مجرد تكريس لممارسات المتحد الإبستمولوجي القائم من حيث هو متحد يعبر عن وجهة نظر الذكور كفئة اجتماعية لها مصالحها وأهدافها الخاصة. ولكن إذا كان بالإمكان تعدد المتحدات الإبستمولوجية بتعدد المنظورات الفئوية، فعلى أي أساس يمكننا أن نقرر هنا أي متحد منها يقترب من الحقيقة أكثر من سواه؟ أي منظور من المنظورات الفئوية المتنافسة يقربنا أكثر من فهم الواقع؟ إذا لم يكن ثمة وسيلة للوصول إلى جواب مقنع عن أسئلة كهذه، فلا مفر هنا من الوقوع في شرك النسبية والشكوكية واللاموضوعية. ففي غياب أي معيار للمفاضلة بين المتحدات

الإبستمولوجية المتباينة، فإننا لا نملك سوى أن نقول إن ما هو معرفة، هو كذلك من منظور متحد إبستمولوجي ما وليس من الضروري أن يكون كذلك من منظور متحد إبستمولوجي سواه. ولكن النتيجة الأخيرة المترتبة على ذلك هي أن كل ما يُزعم أنه معرفة يمكن من حيث المبدأ أن يكون معرفة فعلية، ما دام يمكن أن يكون كذلك من منظور من يدّعون أنهم يشكلون متحداً إبستمولوجياً ما. وعلى هذا الأساس لا يمكن أن نفاضل، مثلاً، بين «المعرفة» السحرية والمعرفة العلمية، بين التنجيم وعلم الفلك، بين الطب الشعبي والطب العلمي، بين علاج الأمراض النفسية عن طريق طرد الأرواح الشريرة وعلاجها عن طريق الطب النفسي. وهذه النتيجة، لا شك، مخالفة للعقل، عدا عن أنها تعود بنا إلى موقف فلاسفة ما بعد الحداثة النافي لإمكان قيام أي إبستمولوجيا.

السؤال الصعب الذي يواجهنا، إذن، هو التالي: كيف يمكن تجنب النظرة النسبية المتطرفة إلى المعرفة في الوقت الذي نجعل المعرفة شأناً متحدياً؟ يقترح بعض فلاسفة الحركة النسائية حل المشكلة المطروحة على نحو موازٍ للحل الذي قدمه ماركس لمشكلة مماثلة ناشئة عن النظر إلى المعرفة الاجتماعية، مثلاً، على أنها شأن طبقي[٧]. فالحل الذي قدمه ماركس يكمن في إعطائه امتيازاً معرفياً Epistemic Privilege للبروليتاريا. ما يعنيه هذا هو أن المعرفة الاجتماعية التي تتحصل لدينا من منظور بروليتاري هي خالية من أي تعمية للواقع، بعكس المعرفة التي تتحصل لدينا من منظور البورجوازية. فالبروليتاريا، بالنسبة لماركس، هي الطبقة الوحيدة بين الطبقات التي تواجه البورجوازية التي يمكن اعتبارها طبقة ثورية بالمعنى الحق. فهي تختلف عن الطبقات الوسطى الدنيا Lower Middle Classes جزئياً في كونها ليست ذات مصلحة في استمرار النظام الرأسمالي لأنها مجردة من ملكية وسائل الإنتاج. إن البروليتاريا تحتل وضعين هامين في المجتمع الرأسمالي: إنها طبقة هامشية، اجتماعياً، بالعلاقة مع الطبقة الرأسمالية، ولكنها، في الوقت نفسه، في مركز الدائرة من عملية الإنتاج الرأسمالي. إن هامشيتها، في الواقع، هي دالة لمركزانيتها الاقتصادية، مما يفسر لماركس امتيازها المعرفي.

إن السؤال الذي يطرح نفسه الآن هو التالي: أي فئة ينبغي أن تحتل في نظرية تأنيث الإبستمولوجيا الوضع الذي تحتله البروليتاريا في نظرية المعرفة الماركسية؟ إذا كان الجواب، كما نتوقع، هو: فئة النساء، إذن لا بد من مواجهة سؤال آخر، ألا وهو: هل يمكننا أن نجد نظاماً اجتماعياً تشكل فيه النساء طبقة هي في مركز الدائرة من عملية الإنتاج وطبقة هامشية اجتماعياً بسبب مركزانيتها؟ لا شك أن النظام الاجتماعي الأبوي

هو نظام تحتل فيه النساء وضعاً هامشياً وأنهن يقمن في هذا النظام بأعمال ذات سمات فريدة وتحتاج إلى مهارات خاصة، سواء كانت أعمالاً منزلية أو خلاف ذلك. كذلك لا شك في أن عملهن في هذا النظام مستغل كعمل البروليتاريا في النظام الرأسمالي كما تصوره ماركس. ولكن من الواضح أن هامشية النساء الاجتماعية في النظام الأبوي ليست دالة لمركزانيتهن الاقتصادية، مما يجعل وضعهن مختلفاً بصورة أساسية عن وضع البروليتاريا في النظام الرأسمالي.

المشكلة الأخرى التي تواجه هذه النظرية هي أن هناك فئات هامشية غير فئة النساء. هل كل الفئات الهامشية متساوية في امتيازها المعرفي؟ طبعاً لا. فقد تتعارض النتائج المعرفية التي يوصلنا إليها الانطلاق من منظور فئة من هذه الفئات الهامشية مع النتائج المعرفية التي يوصلنا إليها الانطلاق من منظور فئة هامشية سواها فلا يكون ثمة مفر أمامنا، في هذه الحالة، سوى أن نعطي أفضلية لمنظور على آخر وأن نعتبر، بالتالي، أن هناك تفاوتاً في درجات الامتياز المعرفي. ولكن كيف يمكننا أن نقرر هنا أي فئة من هذه الفئات الهامشية هي في الوضع المعرفي الأفضل أو الأكثر امتيازاً؟ هل هناك تناسب طردي بين بُعد الفئة الهامشية عن مصدر القوة والسلطة في المجتمع وامتيازها المعرفي؟ بمعنى آخر، هل هناك تناسب طردي بين مدى هامشية الفئة وامتيازها المعرفي؟

كائناً ما كان الجواب الذي قد نعطيه عن السؤال الأخير، فإنه لا بد أن ينقلنا إلى مستوى آخر للمشكلة المطروحة يجعلها شبه مستعصية على الحل. فإن أي جواب قد نعطيه لا بد أن ينطوي هو نفسه على ادعاء معرفي. ولكن حتى يشكل هذا الجواب معرفة حقة، كما يهيىء لنا أصحاب النظرية التي تشكل مدار تحليلنا، فإنه ينبغي، بالضرورة، أن يصدق، ليس فقط من منظور فئة هامشية ما بل من منظور تلك الفئة الهامشية ذات الامتياز المعرفي. إذا افترضنا، مثلاً، أن الجواب الذي تلقيناه عن هذا السؤال هو بالإيجاب، فإن ما يعنيه هذا من منظور النظرية التي نناقشها هو أن قبول هذا الجواب على أنه الجواب الصحيح يستوجب تسليمنا بأنه صادر من منظور الفئة الهامشية ذات الامتياز المعرفي. وما يعنيه هذا، بصورة أكثر تحديداً، هو أن معرفة كون الامتياز المعرفي لفئة ما هو دالة لهامشيتها الاجتماعية هي، أولاً، معرفة من منظور فئة ما، أي أنها نتيجة لتطبيق المنهج المعرفي ومعيار الحقيقة اللذين يمليهما المنظور الخاص بمتحد إبستمولوجي ما. وهي، ثانياً، (لأنها يُفترض أن تكون معرفة حقة) معرفة من منظور المتحد الإبستمولوجي ذي الامتياز المعرفي. ولكن من الواضح هنا أن في هذا مصادرة على المطلوب. فإن مؤداه هو

أننا حتى نعرف بحق أي فئة هامشية هي في الوضع المعرفي الأفضل، فإن علينا أن نفترض مسبقاً أننا نعرف أي فئة هامشية هي في الوضع المعرفي الأفضل. والدور هنا واضح.

هل يمكن تجنب هذا الدور؟ قد يبدو للوهلة الأولى أن الطريقة المثلى لتجنب هذا الدور هي اللجوء إلى افتراض أساسي من افتراضات الإبستمولوجيا الواقعية، ألا وهو الافتراض القائل إن للعالم في ذاته بنية معينة. كيف يمكن توظيف هذا الافتراض للغرض المذكور؟ لا شك طبعاً أن ما يمكننا، من حيث المبدأ، قوله، في ضوء هذا الافتراض، هو أن الفئة التي تكون النتائج المعرفية التي تصدق من منظورها هي الأقرب تصويراً لبنية العالم هي الفئة التي يمكن بحق اعتبارها في الوضع المعرفي الأفضل. ولكن السؤال الهام هنا هو التالي: كيف يمكننا أن نعرف أي فئة أو أي متحد إبستمولوجي، بالأحرى، هو الذي تقترب النتائج المعرفية التي تصدق من منظوره من تصوير الواقع أكثر من النتائج المعرفية التي تصدق من منظور أي متحد إبستمولوجي سواه؟ إن الجواب هو واحد من اثنين لا ثالث لهما: إما أن نعطي جواباً يفترض إمكان إدراكنا لبنية العالم في ذاتها باستقلال عن كل الشروط الذاتية ـ المنظورية أو نعطي جواباً يفترض أن المتحد الإبستمولوجي الذي يصدق من منظوره هذا الجواب هو الذي يحتل الوضع المعرفي الأفضل. إذا اخترنا البديل الأول، فإن علينا، لا شك، أن نتخلى عن النظرة المنظورانية في المعرفة وأن نعود إلى مسلّمة أساسية من مسلمات الإبستمولوجيا الموضوعانية ـ الأساسانية، ألا وهي المسلّمة القائلة إن بإمكاننا أن نرى بصورة مباشرة إلى تطابق ما نقوله عن بنية عالم الوقائع مع هذه البنية في ذاتها. ولكن هذه المسلّمة، كما رأينا، هي بالذات ما تضعه نظرية تأنيث الإبستمولوجيا موضع سؤال. ولذلك فإن البديل الأول غير متاح لأصحاب نظرية الامتياز المعرفي.

أما البديل الثاني، فإنه وإن كان يتجنب العودة إلى الإبستمولوجيا التقليدية ويبقي على منظورانية المعرفة، إلا أنه يعود بنا إلى الدوران في حلقة مفرغة: فحتى نعرف أن بنية العالم هي كذا وكذا، ينبغي أن نعرف العالم من المنظور المعرفي الأفضل أو الأكثر امتيازاً، ولكن حتى نعرف أن هذا المنظور هو الأفضل أو الأكثر امتيازاً، فإن علينا أن نعرف ما هي بنية العالم.

إن المأزق الأخير الذي تواجهه نظرية تأنيث الإبستمولوجيا يعود إلى تبنّيها إبستمولوجيا منظورانية من النوع الذي يسمح بتعدد المتحدات الإبستمولوجية ويعطي للمتحدات

الهامشية اجتماعياً امتيازاً معرفياً. من الواضح هنا أنه يمكن تجنب هذا المأزق إما بالتخلي عن الطابع المنظوراني المزعوم للمعرفة أو بعدم الاعتراف بتعدد المتحدات الإبستمولوجية أو بنبذ مفهوم الامتياز المعرفي. ولكن من الواضح أيضاً أن نظرية تأنيث الإبستمولوجيا لا يمكن إلا أن تحتضن إبستمولوجيا منظورانية، لأن البديل هو العودة إلى الإبستمولوجيا الموضوعانية الأساسانية المرفوضة. وكذلك فهي لا تملك سوى أن تعترف بتعدد المتحدات الإبستمولوجية، وإلا فلا تعود تمتلك أي حجة للاعتراض على بعض النتائج المعرفية على أساس أنها من إنتاج متحد إبستمولوجي يعكس وجهة نظر ذكورية. إن اعتراضاً كهذا يفترض أن المتحد الإبستمولوجي القائم والمهيمن ليس هو، ولا ينبغي أن يكون، المتحد الإبستمولوجي الوحيد. إذن، لا يبقى أمامها، للخروج من المأزق المذكور، سوى نبذ مفوم الامتياز المعرفي.

ولكن ـ قد يتساءل القارىء هنا ـ كيف يمكن الاعتراف بتعدد، أو إمكان تعدد، المتحدات الإبستمولوجية والتخلي، في آنٍ واحدٍ، عن مفهوم الامتياز المعرفي؟ فإذا كانت هذه المتحدات الإبستمولوجية المتعددة تصل إلى نتائج معرفية متباينة، فكيف يمكننا أن نقرّر، في هذه الحالة، أيها يقترب أكثر من فهم الواقع أو أيها أقل تعمية للواقع، بدون أن نفترض أن بعضها في وضع معرفي أفضل أو أسوأ من بعضها الآخر وأن تعود، بالتالي، إلى مفهوم الامتياز المعرفي؟

لا يسمح المجال هنا بمعالجة أسئلة من النوع الأخير بأي شيء من التفصيل. يمكننا فقط أن نقدم للقارىء اقتراحاً عاماً جداً حول ما يمكن أن يخرج نظرية تأنيث الإبستمولوجيا من مأزقها. هذا الاقتراح يتلخص في الآتي: ينبغي النظر إلى المعرفة، ليس على أنها نتاج متحد إبستمولوجي يعمل باستقلال عن المتحدات الإبستمولوجية الأخرى، بل النظر إلى المتحدات الإبستمولوجية المختلفة على أنها **متفاعلة** مع بعض ويعتمد بعضها على بعض، بمعنى أن ما ينتجه أيٌّ منها والطرق التي يلجأ إليها لإنتاجه خاضعة للتعديل بواسطة المتحدات الإبستمولوجية الأخرى. إن المعرفة، بحسب هذا الاقتراح، تصبح حصيلة **الحوار النقدي** الذي تشارك فيه متحدات إبستمولوجية متباينة في وجهات نظرها. إنها، بمعنى آخر، حصيلة متحد أوسع، حصيلة ما تسميه هيلين لونجينو Helen Longino «متحداً حوارياً تفاعلياً»[٨]، Interactive Dialogic Community أو ما يمكن تسميته، بحكم شموليته، «المتحد الإبستمولوجي الأتم». وما يتضمنه هذا الاقتراح هو أن ما ينتجه أي متحد فرعي من المتحدات الإبستمولوجية المكونة للمتحد الإبستمولوجي

الأتم لا ينتج معرفة إلا بمقدار ما يسهل عملية النقد المحول أو المعدل من داخله ومن خارجه. هنا لا يجوز إعطاء أي متحد إبستمولوجي فرعي سلطة معرفية على سواه. إن المبدأ الأساسي الذي يقوم عليه هذا الاقتراح هو **مبدأ تكافؤ السلطة المعرفية**، فلا تكون الحصيلة المعرفية قائمة على إجماع مفروض من قبل المتحد الذي يعطي لنفسه سلطة معرفية، انطلاقاً من كونه صاحب السلطة السياسية أو صاحب القوة الاقتصادية، ويستبعد المنظورات المخالفة. إن أي إجماع نصل إليه، حتى يكون مستوفياً لشرط ضروري من شروط المعرفة، ينبغي أن يكون ناشئاً عن حوار نقدي تتمثل فيه كل المنظورات ذات العلاقة بموضوع الإجماع.

إن هذا الاقتراح يجنبنا أيضاً النظرة النسبية المتطرفة إلى المعرفة. فعلى الرغم من أنه لا يتعارض مع الاعتراف بتعدد المنظورات أو المتحدات الإبستمولوجية داخل المتحد الإبستمولوجي الأوسع أو الأتم، فإنه، في الوقت نفسه، لا يعترف بأن ما هو معرفة هو كذلك من منظور متحد من المتحدات الإبستمولوجية الفرعية وليس من الضروري أن يكون كذلك من منظور متحد فرعي آخر. فإن تكافؤ السلطة المعرفية الذي يتضمنه هذا الاقتراح لا يعني أكثر من أن كل متحد إبستمولوجي فرعي له نفس القدرات الفكرية اللازمة لإنتاج المعرفة. إن ما هو معرفة هو كذلك، ليس من هذا المنظور الجزئي أو ذاك، بل من منظور المتحد الإبستمولوجي الأتم، حيث تكون المعرفة حصيلة سيرورات تفاعلية تتنقى من خلالها منتوجات المتحدات الإبستمولوجية الفرعية من كل ما هو خلافي فلا يبقى في الحصيلة الأخيرة سوى ما هو موضوع إجماع من قبلها.

ولكن ألا يواجه الاقتراح الحالي مأزقاً بتأكيده على الإجماع باعتباره شرطاً ضرورياً للمعرفة؟ إنه يفترض في الاقتراح الحالي أن يفسح المجال أمام المتحدات الإبستمولوجية البعيدة عن مصدر السلطة والقوة (أي الهامشية) لتشارك في إنتاج المعرفة على قدم المساواة مع المتحدات الإبستمولوجية الأخرى. ولكن في التأكيد على الإجماع كشرط ضروري للمعرفة، يبدو أن هذا الاقتراح يعود بنا إلى مفهوم السلطة المعرفية. لنفترض أن الإجماع تحقق في لحظة ما حول مسألة معرفية ما، ألن يعني هذا أنه إذا وجدت في المستقبل فئة تتحدى هذا الإجماع، فإن صوتها سيُخرس ومنظورها سيُستبعد؟ ولكن ألا يعود بنا إلى حيث ابتدأنا، أي إلى حالة عدم تكافؤ السلطة المعرفية الذي يفترض تجنبها عن طريق الاقتراح الحالي؟ وإذا صح هذا، إذن هل يمكننا أن نتجنب الاستنتاج أن هذا الاقتراح يحمل في ثناياه بذور فساده؟

لا يبدو أن هناك طريقة للخروج من المأزق الأخير سوى النظر إلى سيرورات إنتاج المعرفة على أنها لا تقف عند حد نهائي بالمعنى المطلق. إن حصول إجماع لدى المتحدات الإبستمولوجية الفرعية لا يعني الوقوف عند الموضوع الذي حصل حوله الإجماع على أنه يمثل حقيقة نهائية لا تقبل المراجعة أو التعديل أو حتى الدحض من حيث المبدأ. إن الوصول إلى إجماع لا يعني الوصول إلى نهاية البحث المعرفي بخصوص ما أجمع حوله. إنه يعني فقط أن النقطة التي وصلنا إليها هي **محطة** وليست نهاية المطاف.

عادل ضاهر ـ نيويورك

الهوامش

(١) أنظر على سبيل المثال: L. Alcoff and E. Potter (eds.), **Feminist Epistemologies** (New York: Routledge, 1993); M. Barrett, **The Politics of Truth: From Marx to Foucault** (London: Polity Press, 1992); S. Bordo, **The Flight to Objectivity: Essays on Cartesianism and Culture** (Albany: SUNY Press, 1987); Jane Duran, **Toward a Feminist Epistemology** (Savage, Maryland: Rowman and Littlefield Publishers, 1991); Sandra Harding, **The Science Question in Feminism** (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1986).

(٢) Thomas Nagel, **A View from Nowhere** (Oxford: Oxford University Press, 1986).

(٣) إن كواين، مثلاً، في محاولته تطوير إبستمولوجيا مطبّعة، Naturalized Epistemology كان يستهدف رد الإبستمولوجيا إلى سيكولوجيا. ولكن نوع السيكولوجيا الذي كان يحتمل في ذهنه لم يكن السيكولوجيا الاجتماعية بل علم الدماغ العصبُنفسي Neuro-psychological. أنظر: W.V. Quine, «Epistemology Naturalized,» in: **Ontological Relativity and Other Essays** (New York: Columbia University Press, 1969).

(٤) أنظر حول هذه المسألة: Linda Alcoff, «How is Epistemology Political?» in: **Theory, Power and Human Emancipation: Dimensions of Radical Philosophy**, ed. by Roger Gottlieb (Philadelphia: Temple University Press, 1993).

(٥) أنظر: Jane Flax,Thinking Fragments: Psychoanalysis, Feminism and Postmodernism in the Contemporary West (Berkeley: University of California Press, 1990); Sara Heckman, **Gender and Knowledge: Elements of a Post modern Feminism** (Boston: Northeastern University Press, 1990).

(٦) من أهم الذين طوروا نظرية كهذه لِن نلسون. أنظر:
L. H. Nelson, «Epistemological Communities,» in: Alcoff and Potter (eds.), op. cit.
من الجدير بالملاحظة هنا أن النظرة إلى المتحد الاجتماعي، لا الفرد، على أنه الحامل الأساسي للمعرفة هي نظرة نجدها في شكلها غير المتطور في بعض كتابات أنطون سعادة التي تعود إلى منتصف الأربعينات. أنظر: أنطون سعادة، **شروح في العقيدة** (بيروت، ١٩٥٨)، ص ص ١٦١ ـ ١٦٣ وص ص ١٧١ ـ ١٧٢.

(٧) أنظر: Ann Ferguson, Women as a New Revolutionary Class,» in: Pat Walker, ed., **Between Labor and Capital** (Boston: South End, 1979), pp. 279 - 309.

(٨) Helen Longino, «Subjects, Power and Knowledge: Description and Prescription in Feminist Philosophies of Science» in: Alcoff and Potter (eds.), op. cit., p. 112.

نصر حامد أبو زيد

قضية المرأة بين خطاب النهضة والخطاب الطائفي

تتعدد الزوايا التي يمكن لنا مناقشة قضية المرأة من خلالها، خاصة مع تعقُّد البنية المجتمعية المعاصرة من جهة، ومع تشابك العلاقات بين المجتمعات في العصر الحديث من جهة أخرى. ولقضية المرأة أبعادها الاجتماعية والثقافية والفكرية داخل كل بنية مجتمعية، كما أن لها أبعاداً ذات طبيعة إنسانية تتجاوز حدود البنية المجتمعية الخاصة. هذا التشابك والتعقّد ينضاف إليه بُعد خاص من مجتمعاتنا العربية الإسلامية، هو بعد «الدين» الذي ما زال يمثل مرجعية شرعية وقانونية إلى جانب مرجعيته الأخلاقية والروحية.

ولا شك أن العودة مجدداً لمناقشة قضية المرأة في العالم العربي والإسلامي لا ينفصل عن الظاهرة التي يطلق عليها البعض اسم «الصحوة الإسلامية»، بينما يسميها البعض «الأصولية الدينية». وأياً كانت الصفات التي تلحق بالظاهرة في توصيفاتها المختلفة ـ إيجابية وسلبية ـ فإن حضورها يمثل حضوراً مركزياً في إثارة كثير من الأسئلة، التي ظننا جميعاً أنها كانت قد حسمت في خطاب النهضة، خاصة فيما يتعلق بمسألة المرأة.

ولعلنا نكرر ما هو معروف للكافة من أن أزمة الوجود العربي الإسلامي التي بلغت ذروتها في هزيمة يونيو/ حزيران ١٩٦٧ تمثل بداية نقطة المراجعة لكل ما كان ثابتاً ومتفقاً عليه. وهكذا بدأت حركة المساءلة على جميع المستويات والأصعدة، وهي الحركة التي لم تتوقف بعد، ولا نظن أنها ستتوقف أبداً. والسبب الذي يمكن أن نطرحه لذلك أن «توابع» الهزيمة تتوالى وتتواتر بشكل يجعل العقل في حالة «لهاث» دائم لا تمكّنه من تأمل

الأسئلة وتدبرها. ما كاد العقل العربي يستوعب الهزيمة ويظن أنه قادر على التعامل معها ـ أكتوبر سنة ١٩٧٣ ـ حتى اكتشف أن مزيداً من الهزائم يترصده، اجتياح بيروت، حرب الخليج الأولى، عاصفة الصحراء، اجتياح الجنوب اللبناني وصولاً لسلام مذعن. . . إلخ. وقد أدى هذا التواتر على مستوى الهزائم السياسية إلى تبلور طائفيات عرقية ضيقة، تتخذ أشكالاً قطرية أحياناً، من شأنها أن تسجن «الفرد» ـ رجلاً كان أم امرأة ـ داخل حدود انتماء ينتفي فيه الآخر أو يكاد.

إذا تجاوزنا الوضع العربي إلى ما وراءه فمن السهل أن نجد أن التفتت السياسي الذي أصاب الكيان السياسي لدولة الاتحاد السوفياتي يمثل «هزيمة» في معركة الوجود الإنساني. وقد أفضت هذه الهزيمة بدورها إلى نتائج مشابهة تقريباً على المستوى الدولي؛ أعني سيطرة الطائفية والعرقية لا في المجتمعات التي كانت تعرف بمجتمعات النظم الشمولية فقط، بل في كل المجتمع الأوروبي. صحيح أن الظاهرة اتخذت شكل «الحروب الطائفية» الدامية في يوغوسلافيا، بينما انقسمت تشيكوسلافيا انقساماً سلمياً، لكن سيطرة الذهنية الطائفية لم تقف عند حدود هذين المجتمعين.

إذا تجاوزنا مفهوم الوحدة الاقتصادية والسياسية لمشروع «السوق الأوروبية المشتركة» إلى ما ينطوي عليه من مغزى ثقافي وفكري، فسنجد أنه يتضمن معنى «التسوير» أي إيجاد «سور» حاجز بين الشعوب الأوروبية والشعوب غير الأوروبية. هذا المفهوم واضح في التعامل مع قضايا مناطق الالتهاب في العالم بمعايير غير متوازنة: التدخل المباشر الأمريكي الأوروبي في الشرق الأوسط لتحقيق الشرعية الدولية، في مقابل التقاعس إزاء حرب الإبادة والتطهير العرقي ضد المسلمين في البوسنة والهرسك. التدخل المتسرع في «الصومال» والصمت التام عن الممارسات القمعية للنظام الاسرائيلي ضد الفلسطينيين.

هذه الحالة الدولية تساهم في تغذية الوضع العربي بمزيد من الطائفية العرقية التي لا تجد متنفساً لها في منازلة الخصم الحقيقي ـ التخلف والديكتاتورية والهيمنة الإمبريالية ـ فترتد على ذاتها. وهل كان للاعتداء الوحشي على آلاف النساء المسلمات في البوسنة والهرسك، إلى حد تلقيح البعض منهن بنطف حيوانات في تجارب معملية، من أثر في عالمنا العربي الإسلامي إلا سكب مزيد من الوقود على نار الغضب التي يشعلها الخطاب الإسلامي ـ لا ضد أوروبا والأوروبيين فقط، بل ضد الحضارة والثقافة التي تسمح بممارسة مثل هذه الاعتداءات؟! وبعبارة أخرى يمكن القول بأنه إذا كان الخطاب

الإسلامي قد تحصّن في أصوليته نتيجة لأزمة الهزيمة، فإن الحالة الدولية تساهم في تعميق حالة «التخندق» الأصولية.

لن نشير هنا إلى ما هو معروف من الميل الأمريكي والأوروبي إلى جعل «الإسلام» عدواً إيديولوجياً بديلاً يتمكن من خلاله من حشد قواه للحفاظ على التماسك الذي يحمي المصالح الاقتصادية في بلاد المسلمين عامة، والعرب منهم بصفة خاصة. إن هذه المسألة في حقيقتها ترتبط بحرص أمريكا وأوروبا على القدرة بالتلاعب بكل من القوى السياسية الحاكمة والقوى الإسلامية السياسية في وقت واحد. إنه ضمان السيطرة والهيمنة الذي يؤدي إلى مزيد من التشرذم والتشتت، ويؤجج نار الصراع داخل المجتمعات العربية إلى حد الاقتراب من حدود الحرب الأهلية، على مستوى الفكر إن لم يكن بالسلاح.

١ ـ الطائفية: انقسام الفرد

الطائفية فعل تفتيتي، لا يتوقف عن ممارسة فعاليته عند نقطة محددة. قد تبدأ من نقطة ما، لكنها تنفجر ما لم تتم محاصرتها بأسرع وسيلة. وحين انفجرت في أوروبا الفاشية والنازية كادت تذهب بكل شيء لولا التصدي العام المعروف في الحرب العالمية الثانية. ولسنا هنا بصدد تحديد نقطة البداية في عالمنا العربي: هل هي من الداخل أم من الخارج، فالواقع أن نقاط الانفتاح والتلاقي عديدة. المهم أن هذه الطائفية التي تولّدت في تجلياتها الأولى من أزمة الهزيمة (لاحظ أن أحداث أيلول السوداء ومذابحه كانت موالية للهزيمة بسنوات معدودة) تمارس تفتيتها لكل ما هو بناء ونظام حتى تصل إلى الفرد ذاته فتشطره. وكما تنشطر الذرة فينفصل الإلكترون عن النواة مولداً طاقة مرعبة إذا خرجت عن حدود التحكم، فإن الطائفية تشطر الإنسان نصفين إلى ذكر وأنثى في علاقة يهيمن فيها الذكر على الأنثى هيمنة تامة مطلقة.

شيء من هذا القبيل حدث بعد الهزيمة مباشرة وظل يتنامى وينتشر حتى وصلنا إلى انشطار الإنسان الفرد. في البداية ارتدّت الجماعة إلى أصولها وجذورها، إلى «التراث» الذي مثّل للبعض حماية من عراء الهزيمة، وكان عند البعض الآخر موضوعاً للتأمل والدراسة والتساؤل. ومع تنامي فعل التفتيت الطائفي انحسر كل تيار في خندق خطاب مغلق لا يعترف بالخطاب الآخر ولا يدخل معه في حوار مباشر. وهكذا يمكن القول ـ مع بعض التبسيط الضروري والمخلّ في نفس الوقت ـ إنه قد صار هناك خندقان فكريان: الأصولية الإسلامية بكل تياراتها واتجاهاتها، والاتجاهات العلمانية بمختلف شرائحها

وتدرجاتها وظلالها. مضت الذهنية الأصولية ـ التي تهتم بها هنا بصفة أساسية ـ في خوض معاركها ضد خصمها اللدود من جانبين: الجانب الأول يتمثل في تشويه الأطر المرجعية الفكرية والثقافية الخارجية ـ فيما تتصور ـ لهذا الخصم، وهذا أمر قام به في مصر مثلاً خطاب «سيد قطب»، وهو خطاب يمتح كما هو معروف من خطاب مفكر أصولي آخر هو «أبو الأعلى المودودي». وهذا الخطاب الأخير يعد ثمرة من ثمار «الفتنة الطائفية» التي زرعها الاستعمار البريطاني في القارة الهندية بين المسلمين والهندوس، وهي الفتنة التي دفع المناضل الهندي «غاندي» حياته في أتونها.

لم يشغل سيد قطب نفسه كثيراً بقضيّة المرأة إلا من جانب «الجنس» و«العري» و«الاختلاط» الذي تسمح به الحياة الأوروبية بين الجنسين. كان نقده موجهاً أساساً لنمط الحياة الأوروبية التي حدث فيها «انفصام الفكر» بين الدين والحياة، فابتعدت عن منهج «الله» وخضعت لمنهج «البشر». من هنا نقده للفرويدية التي وضَعها في خانة «وَحْل الجنس»، كما اشتد نقده للداروينية «وحل الحيوان» التي تأسس عليها التفسير الجنسي للنشاط الإنساني. ولم يكن نقده للماركسية أقل من نقده لكل من الداروينية والفرويدية.

لم يكن نقد أوروبا في خطاب «قطب» ـ في أحد جوانبه ولعله أهمها ـ إلا نقداً للخطاب «العلماني» العربي والمصري بصفة خاصة في جذوره وأصوله الأوروبية. وهذا هو الجانب الأول في محاولة الأصولية نفي نقيضها. ويتمثل الجانب الثاني في نقد الخطاب النهضوي العربي بصفة عامة، والمصري بصفة خاصة، بوصفه «التراث» التاريخي للخطاب العلماني المعاصر. والمقصود بالخطاب النهضوي ذلك الخطاب الممتد من «تخليص الإبريز» لرفاعة الطهطاوي حتى خطاب زكي نجيب محمود في وضعيته المنطقية.

هذا النقد للتراث العلماني قام به أتباع سيد قطب بدءاً من «صالح سرية» ـ جماعة التكفير والهجرة ـ إلى الشيخ عمر عبد الرحمن وأتباعه. هذا النقد يعتمد مقولات سيد قطب عن «الحاكمية» وعن «جاهلية» النظم القائمة في العالم كله، لأنها تعتمد حاكمية البشر بدلاً من حاكمية الله. من هنا لا يتردد في أن يصم بالكفر والإلحاد كل خطاب النهضة الذي ينتظم طه حسين وسلامة موسى وعلي عبد الرازق. ويتساءل بعضهم بمناسبة إعادة نشر كتب التنوير في الهيئة المصرية العامة للكتاب تحت يافطة «المواجهة» بأسعار زهيدة وفي طبعات شعبية: «إذا أردتم التنوير حقاً فلماذا لم تنشروا مع هذه الكتب المؤلفات التي ردت عليها ودحضتها؟... لماذا لم تنشروا رد الشهيد سيد قطب على طه حسين في «نقد كتاب مستقبل الثقافة في مصر»؟ ثم يعلق على عملية النشر تلك قائلاً:

«إنهم يريدون أن ينفخوا في نار تكاد تنطفىء، ويسكبوا البنزين على النار لكي تحرق عقائد المسلمين، ولكن الله بالغ أمره». بل يذهب المؤلف إلى تتبع سلسلة الكفر، فيرى أن طه حسين قد سلّم الشعلة إلى «أمين الخولي» الذي نقلها إلى «محمد أحمد خلف الله»: «ثم يتلقف الحلقة أخيراً من سُمِّيَ بنصر أبو زيد»[١].

هذا الخطاب السجالي في جوهره يقوم بعملية «سلب» للتراث التاريخي لنقيضه، كما قام بعملية تشويه للأصول الأوروبية المفترضة للخطاب الأخير. وليست عملية «السلب» هذه متخارجة من عملية التفتت الطائفي الداخلية والخارجية، وهي عملية قامت أولاً بإنتاج خطاب طائفي نقيضاً للخطاب العلماني الذي أقرّ مبدأ «الدين لله والوطن للجميع» إبّان النضال الاجتماعي والسياسي ضد الاستعمار والاقطاع الذي تجلى في ثورة ١٩١٩ م. من هنا ثارت مشكلة الأقليات الدينية فيما عرف بأحداث «الفتنة الطائفية» في مصر في بداية الثمانينات. وتزامن مع الخطاب الطائفي ضد الأقليات المسيحية خطاب طائفي ضد المرأة، منادياً بعودتها للمنزل والحجاب والتخلي عن كل مكتسباتها التي حققتها مع استثناء في مجال التعليم محدد بمجالات بعينها تتصل بطبيعتها الأنثوية[٢]. هكذا بدأ الانشطار على مستوى المجتمع وانسرب إلى مستوى الفرد فانشطر الإنسان إلى ذكر وأنثى، العلاقة الوحيدة المحتملة بينهما هي العلاقة التي تتحدد بغاية التناسل وحفظ النوع التي تستهدف قيام المجتمع الذي يحكمه «الله» وليس البشر.

٢ ـ خطاب النهضة: مقاومة الانقسام

حين تبلور مبدأ «الدين لله والوطن للجميع» كان يتبلور لحماية المجتمع من طائفية تهدده من الخارج. كان ذلك حين رفض المسلمون والمسيحيون معاً في المجتمع المصري ما أعلنه الاستعمار البريطاني من حق «حماية الأقليات»، نفس المبدأ الذي رسخ به الاستعمار ركائز الطائفية في شبه القارة الهندية. ولم يكن من قبيل المصادفة أن أحداث ثورة ١٩١٩ هي ذاتها التي شهدت بدايات سفور المرأة بعد أن شاركت الرجل في التظاهر والهتاف ضد الاستعمار، وبعد أن واجهت معه رصاص القوات البريطانية. كانت دعوة قاسم أمين لتحرير المرأة قد أحدثت أثرها رغم الهجوم الذي تعرّض له هو وكتابه من جانب المحافظين والرافضين لرياح التغير.

هذا الترابط بين «الوحدة الوطنية» و«حرية المرأة» ترابط يؤكد البُعد الطائفي لمسألة المرأة في الخطاب الإسلامي المعاصر على الأقل. والهجوم على خطاب النهضة ومحاولة

النيل منه على جميع المستويات والأصعدة وجد في خطابه عن المرأة مجالاً للتشكيك والإثارة والتشهير. وعلينا ألا ننسى أن الجذر المغذّي لحملة الهجوم المزدوجة المشار إليها نجده في أرض الواقع المأزوم المهزوم، وإن كانت المسألة تبدو على السطح مسألة نزاع بين خطابين يسعى كل منهما لمحاولة الخروج من الوضع المأزوم.

الفارق بين خطاب النهضة وخطاب الإسلام المعاصر هو الفارق بين الجمع والتشتيت، بين مفهوم «الوطن» المعتمد على وحدة الأرض والتاريخ والمصالح المشتركة وبين مفهوم «القبيلة» المعتمد على وحدة الدم، أو مفهوم «الدين» المعتمد على وحدة العقيدة. هذا على مستوى القضايا الوطنية المحلية، أما على مستوى العلاقة بالآخر الأوروبي فخطاب النهضة خطاب مفتوح يرى الآخر في تقدمه وعقلانيته كما يدرك أطماعه الاقتصادية والسياسية، لذلك يتعلم منه لكي يحاربه بنفس السلاح. الخطاب الإسلامي يقف من أوروبا موقف «العداء» المطلق، وإن لم يمنع العداء ممثليه السياسيين من الاعتماد على استيراد التكنولوجيا واستثمار الأموال في بنوك الغرب. وهذا الخطاب يعتصم في المقابل بالتراث الذي صار رداء «الهوية» و«الخصوصية» التي تعني التمايز. وموقف خطاب النهضة من التراث هو موقف التأمل والتساؤل والفحص ورفض التماهي معه، أو مع أحد تياراته واتجاهاته بعد إدراك تعدديته وتاريخيته.

ويمكن لنا تلمُّس تلك الفروق من خلال خطاب النهضة حول قضية المرأة، حيث نجد الخطاب مشدوداً إلى بُعدين لا يفارقان بنيته: البُعد الأول هو وطأة التطور متمثلاً في الاحتكاك المباشر بالمجتمعات الأوروبية المتقدمة، سواء عن طريق التعرّف على منجزاتها من بيئاتها الأصلية، والتعرّف على سلوك أهلها وعوائدهم في بلادهم، أو في الاحتكاك بهم داخل أقطار الوطن العربي. أما البُعد الثاني فهو بُعد التقاليد والتراث متمثلاً في مبادىء الإسلام وتشريعاته. يشير قاسم أمين إلى البُعد الأول ـ الاختلاط وما أحدثه من تأثير ـ على أساس أنه واقع لا بُدَّ من مواجهته بدلاً من الهرب منه وتجاهله. وهو واقع له إيجابياته كما له سلبياته، فعلينا معالجة السلبيات لا التضحية بالإيجابيات. وفي هذا التمييز بين السلبيات والإيجابيات في ما طرأ على وضع المرأة من سفور واختلاط بالرجال يكاد قاسم أمين يكرر أطروحات رفاعة الطهطاوي عن المرأة الباريسية التي لم يمنعه إعجابه بجسارتها وخفة حركاتها ونشاطها من ازدراء مسألة ملامستها للرجال في حركات الرقص. يقول قاسم أمين:

«طرقت ديارنا حوادث، وداخلنا ضرب من الاختلاط مع أمم كثيرة من الغربيين،

ووجدت علائق بيننا وبينهم علمتنا أنهم أرقى منا وأشد قوة. ومال ذلك بالجمهور الأغلب منا إلى تقليدهم في ظواهر عوائدهم خصوصاً إن كان ذلك إرضاءً لشهوة أو إطلاقاً من قيد. فكان من ذلك أن كثيراً من أعليائنا تساهلوا لزوجاتهم ومن يتصل بهم من النساء، وتسامحوا لهن في الخروج إلى المتنزهات وحضور التياترات ونحو ذلك، وقلدهن في ذلك كثير ممن يليهن، وعرض من هذه الحالة بعض فساد في الأخلاق. تلك حالة طرأت للأسباب التي تقدمت، وتبعها من العواقب ما بيناه. ولكن ليس في مصلحتنا، ولا من المستطاع لنا، مَحْوُ هذه الحالة والرجوع إلى تغليظ الحجاب، بل صار من منمنيات شؤوننا أن نحافظ عليها، ونتقي تلك المضار التي نشأت عنها، وذلك هو ما نستطيعه»[٣].

هكذا نجد خطاب النهضة مدركاً لقوانين الاجتماع البشري كما أسسها ابن خلدون. أول مبادىء هذه القوانين اعتماد المصلحة وتحقيقها أساساً أولياً. ثاني تلك المبادىء أن المغلوب يقلد الغالب دائماً، في سلوكه وزيه وشاراته، وهذا هو الذي حدث في المجتمعات العربية من تقليد لبعض عوائد الغرب، خاصة ما اتصل منها بتحقيق شهوة أو الانفكاك من قيد. المبدأ الثالث وهو الأهم منه منظور تحليلنا أن التغيير قد يأتي معه ببعض المفاسد، لكن هذه المفاسد لا يجب أن تجعلنا نقاوم التغيير أو نقف ضده حتى لا نحرم المجتمع من إيجابيات التغيير.

نلاحظ هنا في هذا المبدأ الثالث أن خطاب النهضة يعارض مبدأ هاماً من مبادىء الخطاب الديني القديم والحديث على السواء، وهو المبدأ الذي صاغه بعض الفقهاء والذي فحواه أن «درء المفاسد مقدَّم على جلب المصالح». يناهض خطاب النهضة هذا المبدأ على أساس أن علاج «المفاسد» ومواجهتها هو الحل بدلاً من إيقاف ريح التغيير بما تحمله من تحقيق للمصالح للجماعات والأفراد ولتقدم البشرية. والحل الذي يطرحه خطاب النهضة عموماً كعلاج الآثار الجانبية للتقدم (الفاسد) هو التربية والتعليم اللّذان من شأنهما حماية المرأة، بل والرجل كذلك، من تلك الآثار[٤]. ومن خلال مناقشة هذا المبدأ الأخير يتعرض خطاب النهضة للبُعد الثاني الذي يتجاذبه بنيوياً مع البُعد السالف، بعد «الدين» والتقاليد والتراث.

لم يكن من الممكن لخطاب النهضة أن يناقش مسألة مرجعية الشريعة، خاصة وقد تأسست بنيته على أساس «عدم التعارض» بين التقدم وبينها. إن من أهم أطروحات خطاب النهضة ـ كما يتمثل في خطاب محمد عبده الذي يعد أستاذاً مباشراً لقاسم أمين ـ

أن «الإسلام» هو دين الحرية والمدنية والتقدم. إن التعارض بين التقدم الذي تمثله أوروبا وبين الإسلام ينشأ عن «الجهل» بالإسلام وعن التقاليد البالية التي أُلصِقَتْ خطأ بالإسلام. من هنا يتقدم قاسم أمين ليقرر أن تدني وضع المرأة في المجتمعات العربية الإسلامية وما فرض عليها من حجاب وقيود لا يجد تفسيره في الإسلام، وإنما تفسيره الوحيد حالة «التخلف» التي تعيشها تلك المجتمعات. وعلى عكس الخطاب الديني الذي يفسّر «التخلّف» بالبُعد عن قيم الإسلام ومبادئه يرى قاسم أمين أن البُعد عن قيم الإسلام ناشيء عن حالة الجهل والتخلُّف، وهي حالة من شأنها أن تجعل فهمنا للإسلام فهماً متخلفاً. وللتخلّف أسباب في واقع المجتمعات الإسلامية وفي تاريخها يجملها قاسم أمين في الاستبداد والديكتاتورية مكرراً ما قاله الأفغاني ومحمد عبده وعبد الرحمن الكواكبي[٥].

إن الأمة تحركها عوامل كثيرة تفضي بها إلى التقدم والمدنية أو تفضي بها إلى التخلّف والتوحش. هذه العوامل تؤثر بذاتها في «الدين» ذاته، أي في عملية فهمه وتفسيره. «ولهذا الارتباط التام بين عادات كل أمة ومنزلتها من المعارف والمدنية نرى سلطان العادة أنفذ حكماً من كل سلطان، وهي أشد شؤونها لصوقاً بها وأبعدها عن التغيير، ولا حول للأمة عن طاعتها إلا إذا تحولت نفوس الأمة وارتفعت أو انحطت عن درجتها في العقل. ولهذا نرى أنها تتغلب دائماً على غيرها من العوامل والمؤثرات حتى على الشرائع. ويؤيد ذلك ما نشاهده كل يوم في بلادنا من أن القوانين واللوائح التي توضع لإصلاح حال الأمة تنقلب في الحال إلى آلة جديدة للفساد. وليس هذا بغريب، فقد تتغلب العادات على الدين نفسه فتفسره وتمسخه بحيث ينكره كل من عرفه»[٦].

هكذا تتم تبرئة الإسلام ـ رداً على المستشرقين ـ من تبعة التخلّف عامة، ومن تبعة تدني أوضاع المرأة بصفة خاصة. لكن هذه التبرئة تمهد الأرض لخطاب النهضة لكي يقدم قراءته للإسلام ولنصوصه، وهي قراءة تعارض القراءة السلفية أو الأصولية. إنها تبرز ما منحه الإسلام للمرأة من حقوق تتجاوز في بعض الجوانب ما تحقق للمرأة الأوروبية بعد عصر النهضة: «ولكن وا أسفاه! قد تغلبت على هذا الدين الجميل أخلاق سيئة ورثناها عن الأمم التي انتشر فيها الإسلام، ودخلت فيه حاملة ما كانت عليه من عوائد وأوهام (= الإشارة إلى الأتراك) ولم يكن العرفان قد بلغ بتلك الأمم حداً يصل بالمرأة إلى المقام الذي أحلّتها الشريعة فيه. وكان أكبر عامل في استمرار هذه الأخلاق توالي الحكومات الاستبدادية علينا»[٧].

هذا التجاذب بين بعدي الآخر الأوروبي ـ ممثل التقدم والمدنية ـ وبين «الدين» هو الذي يمنح خطاب النهضة حيويته، وهذا السعي إلى التوفيق بين البُعدين ـ بصرف النظر عن النتائج والإنجازات ـ هو الذي يمنح خطاب النهضة صفة «الجمع»، ويبتعد به عن الطائفية التي تتمحور حول الذات وتتغنى بفضائلها وتميُّزها الجوهري عن الأغيار. ومن شأن الخطاب التجميعي أن يسعى للتقريب، بعكس الخطاب الطائفي الذي يسعى للتشتيت. في قضية المرأة يسعى خطاب النهضة لجمع شتات الإنسان ـ رجلاً كان أو امرأة ـ في كلٍّ موحّد متجانس متشارك. قد يقال إن الغاية التي كانت تحرك خطاب النهضة غاية «نفعية» تسعى إلى تنشيط الطاقة الإنتاجية في المجتمع بإشراك المرأة[٨]. وقد يقال إن خطاب النهضة أراد التوفيق، ولكنه انتهى إلى «التلفيق»[٩] وكل ذلك صحيح من المنظور النقدي. لكنه صحيح أيضاً أن الخطاب التجميعي كانت له نتائجه الهامة جداً في مسألة المرأة على وجه الخصوص. وهي نتائج ظلت بذوراً كامنة ولم تجد أرضاً صالحة تحضنها حتى تنبت وتزدهر. ولئن كان خطاب قاسم أمين قد وقف عند حدود تبرئة الإسلام من تهمة الجناية على المرأة، فإن الطاهر الحداد قد تجاوز منطق الدفاع والتبرئة إلى طرح فهم شبه تاريخي لدلالة النصوص الدينية الخاصة بقضية المرأة.

٣ ـ الطاهر الحداد: تجاوز الثنائية

لئن كان «التأويل» العقلاني الذي أسسه محمد عبده هو مدخل النهضويين لفهم الإسلام، فقد كان هذا التأويل بدوره محاولة لجعل الإسلام ينطق بقيم التقدم والمدنية والحضارة. من هنا يرى قاسم أمين ـ متابعاً أستاذه محمد عبده ـ حاجة العقل في فهمه للدين إلى مبادىء العلم والمدنية: «إن علوم الدين والفقه لا يمكن الانتفاع بها إذا لم يسبقها الإلمام بالمعارف والمبادىء العلمية. أليس التوحيد هو خاتمة العلوم كلها وخلاصة مجموعها؟ أليس الفقه علم شريعة كل نفس في ارتباطها بخالقها وفي معاملتها مع بقية البشر، وكلاهما يحتاج إلى معرفة علم النفس وتشريح الجسم ووظائفه والتاريخ والرياضة والعلوم الطبيعية وغيرها مما تسمو به الأفكار ويرتقي به العقل؟ أليس في الحقيقة واحداً يشبه شجرة ذات فروع وأفنان تتصل بأصل واحد وتتغذى من جذر واحد وتخدم حياة واحدة وتنتج ثمرة هي معرفة حقيقة كل شيء في الوجود»[١٠].

وهذا التصور لوحدة المعرفة ـ رغم تعدُّد العلوم وتفرعها ـ وتجذُّرها جميعاً في العقل أفضى إلى جعل «العلوم الدينية» جزءاً من منظومة المعرفة الإنسانية، بمعنى أنها علوم يجب أن تخضع لنفس الآليات والإجراءات المنهجية في الفهم والتفسير والتحليل. وهنا مرة

أخرى يثبت خطاب النهضة كفاءته بوصفه خطاب تجميع لاخطاب تشتيت، لأن نقيضه السلفي يتبنى منظوراً يفصل بين «علوم الدين» و«علوم الدنيا» على أساس أن النوع الأولى يتجذّر أساسه المعرفي في «الإيمان»، بينما يتجذر أساس النوع الثاني في «العقل»[١١]. هذا الفصل المعرفي بين مجالات العلوم يتوازى بالطبع مع كون الخطاب السلفي خطاباً طائفياً بالمعنى الفكري والعقلي. وهنا مرة أخرى نقابل مسألة «اجتماعية» المعرفة، ومسألة مسؤولية «الاستبداد» و«الديكتاتورية» ـ بوصفها نظم حكم فاسدة ـ عن «الجهل» و«التخلف»، وعن حالة المرأة المتردية. والأهم من ذلك كله مسؤولية التخلف الاجتماعي عن التخلف العقلي، ومسؤولية هذا الأخير عن انحطاط القيم الدينية. يواصل قاسم أمين:

«ولا حاجة بنا إلى التطويل في شرح أمر صار معلوماً عند الكل، وهو انحطاط الدين اليوم في جميع مظاهره حتى في العبادات. وإنما أردنا أن نبين أن انحطاط الدين تابع لانحطاط العقول، وأن العلة الأولى التي هي مصدر غيرها من العلل التي حالت بيننا وبين الترقي هي إهمال التربية في الرجال والنساء معاً»[١٢]. هذا التفسير الذي يبدأ بالمجتمع بوصفه منظومة كلية وليس مجرد مجموعة من الأجزاء يمثل ـ رغم بدائية التصور ـ المبدأ الذي تأسست عليه مسألة وحدة المعرفة، حيث تقوم المعرفة الدينية على العقل شأنها شأن المعارف الأخرى سواء بسواء.

إذا كانت هذه المفاهيم متناثرة في خطاب النهضة بحيث يصعب أن تشكّل نسقاً كلياً، فإن خطاب الطاهر الحداد عن المرأة بعد قاسم أمين بحوالى ثلاثين سنة (١٩٢٩ م) استطاع أن يتجاوز إلى حد ما مسألة «التأويل المضاد» أو «القراءة الأخرى» للإسلام ولنصوصه ويطرح مفهوم «النسبية» و«التاريخية» تفسيراً لأحكام الإسلام عن المرأة. إنما فيما يرى الطاهر الحداد ليست أحكاماً نهائية، بل هي أحكام نابعة من وضعية المجتمع الذي أنزلت فيه، وهو مجتمع كانت أحوال المرأة فيه أقرب إلى وضع العبودية منه إلى أي وضع آخر: «في الحقيقة أن الإسلام لم يعطنا حكماً جازماً عن جوهر المرأة في ذاتها. ذلك الحكم الذي لا يمكن أن يتناوله الزمن وأطواره بالتغيير. وليس في نصوصه ما هو صريح في هذا المعنى. إنما الذي يوجد أنه أبان عن ضعف المرأة وتأخّرها في الحياة تقريراً للحال الواقعة، ففرض كفالتها على الرجال مع أحكام أخرى بنيت على هذا الاعتبار. وقد علّل الفقهاء نقص ميراثها عن الرجل بكفالته لها. ولا شيء يجعلنا نعتقد خلود هذه الحالة دون تغيير، على أننا نجد الإسلام نفسه قد تجاوز هذه الحالة التي وجدها أمامه في كثير من

أحكامه اعتباراً بضرورة تبدلها مع الزمن، فقرر للمرأة حريتها المدنية في وجوه الاكتساب وتنمية المال بالتجارة وغيرها من التصرفات. وحقق لها وصف الذمة فتُعامِل وتُعامَل مما يدفعها إلى أعمال لم تعهدها. وليس فيها في ذلك العصر من أمارات الاستعداد لها ما يطمئن على نجاحها»(١٣).

ومع تغيُّر الأحوال الاجتماعية، وتحسّن وضع المرأة في المجتمع، يمكن قراءة النصوص الدينية في دلالتها التاريخية من أجل استنباط الجوهري والثابت وراء العرض والمتغير. إن القراءة الحرفية وحدها هي التي تقف عند العارض، لأنها قراءة تستبعد السياق الاجتماعي للتنزيل، ومن ثم للأحكام التي يتضمنها. من هنا ينطلق الطاهر الحداد من حديث الفقهاء عن «محدودية» النصوص و«لامحدودية» الوقائع، ولكنه لا يقف مثلهم عند حدود «القياس» بمعناه الفقهي: إخضاع الوقائع الجديدة للأحكام بعلّة التناظر أو التشابه أو استنباط علة الحكم... إلخ. ما هو معروف في علم «أصول الفقه». إنه يتأمل ظاهرة «النسخ» في النصوص الدينية ـ تغيير الأحكام ـ ويفهمها في سياقها الحقيقي مستنبطاً دلالتها الخطيرة: «إن الحياة طويلة العمر جداً وبقدر ما فيها من الطول بقدر ما فيها من الأطوار المعبّرة عن جوهر معناها وأخص ميزاتها. ونحو عشرين سنة من حياة النبي في تأسيس الإسلام، كفت بل أوجبت نسخ نصوص بنصوص وأحكام بأحكام اعتباراً لهذه السُّنّة الأزلية. فكيف بنا إذا وقفنا بالإسلام الخالد أمام الأجيال والقرون المتعاقبة بَعدُ بلا انقطاع ونحن لا نتبدل ولا نتغير؟»(١٤).

هذه الحياة لا تستوعبها النصوص لفرط طولها وتعدد أطوارها واختلافها، فما بالنا وهذه النصوص ذاتها تحمل في دلالتها بصمات زمنها وتحيل بدلالتها المباشرة إلى واقع الحياة ـ الواقع الاجتماعي ـ الذي تنزلت فيه. من هنا لا بد من التفرقة بين «الجوهري» و«العرضي»، بين «الثابت» و«المتغير» في دلالة تلك النصوص. هنا مرة أخرى لا يقف عند «المقاصد» بالمعنى الذي تحدد عند الفقهاء والأصوليين ـ والشاطبي بصفة خاصة ـ في الحفاظ على النفس والمال والدين والعرض... إلخ. يتجاوز الحداد هذا المفهوم الفقهي للمقاصد الكلية ليجعل «العدل» مقصداً كلياً أساسياً، يستوعب الجزئيات والتفاصيل بما فيها العقيدة والأخلاق: «يجب أن نعتبر الفرق الكبير البين بين ما أتى به الإسلام وجاء من أجله، وهو جوهره ومعناه، فيبقى خالداً بخلوده كعقيدة التوحيد، ومكارم الأخلاق، وإقامة قسطاس العدل والمساواة بين الناس، وما هو في معنى هذه الأصول، وبين ما وجده من الأحوال المعارضة للبشرية، والنفسيات الراسخة في الجاهلية قبله دون أن تكون

غرضاً من أغراضه. فما يصح لها من الأحكام إقراراً لها أو تعديلاً فيها باق ما بقيت هي فإذا ذهبت ذهبت أحكامها معها. وليس في ذهابها جميعاً ما يضير الإسلام. وذلك كمسائل العبيد والإماء وتعدد الزوجات ونحوهما مما لا يمكن اعتباره حتى كجزء من الإسلام»[١٥].

إن البحث عن «المقصد» من خلال العرضي والمتغير هو الكفيل بتقديم قراءة مشروعة للنصوص الدينية، قراءة موضوعية بالمعنى النسبي التاريخي. ذلك أنه مع تغير الظروف والملابسات والأحوال ـ طرائق الحياة وأطوارها على حد تعبير الطاهر الحداد ـ نحتاج إلى قراءة جديدة، تنطلق من أساس ثابت هو «المقصد» الجوهري للشريعة. من هنا تكتسب الأسئلة ذات الطابع التقريري، والتي يطرحها الطاهر الحداد على نفسه وعلينا مشروعيتها، من حيث هي أسئلة جوهرية لكشف الثابت في دلالة النصوص. ويمكن أن يكون للسؤال صيغة عامة: «هل جاء الإسلام لأجل كذا...» فنقول مثلاً هل جاء الإسلام لتزكية نفوس المجرمين وتطهيرها من روح الشر والإجرام بما يضع لها من طرائق التزكية، أو جاء ليقتص منهم بإقامة الحد تنكيلاً بهم وبما صنعوا؟ وهل جاء الإسلام بالمساواة بين عباد الله إلا بما يقدمون من عمل، أو أنه جاء ليجعل المرأة بأنوثتها أدنى حقاً في الحياة من الرجل بذكورته؟ وهل جاء الإسلام بتمكين الزواج حتى يثمر هناء العائلة ونمو الأمة، أو أنه جاء ليطلق يد الرجل فيه بالطلاق حتى يصبح اليوم كريشة في مهب الريح؟ لا شك أن الفرق واضح في الجواب عن هذه الأسئلة لمن أنعم النظر في الإسلام قليلاً. وبهذه الطريقة يمكننا أن نبحث عن الإسلام الخالص فنميزه عن الأعراض المحيطة به ونحمي أنفسنا من الخلط فيه»[١٦].

ومن البديهي أن هذه الأسئلة التي تستهدف الوصول إلى «جوهر» الإسلام لا تتعلق فقط بالنصوص الخاصة بالمرأة، بل تتعلق بكل ما جاء في النصوص من أحكام. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فالأسئلة مرهونة بطبيعة الإطار الاجتماعي الثقافي والفكري الذي يحددها، ولذلك يمكن أن تتغير الأسئلة، ويمكن أن تطرح أسئلة جديدة. ومعنى ذلك أن «جوهر» الإسلام ليس معطى ثابتاً، بل هو جوهر قابل دائماً للاستنباط وإعادة الاكتشاف بحسب تطور الوعي الإنساني. وهكذا نعود للجذر الأصلي ـ جذر وحدة المعرفة في خطاب النهضة ـ الذي يسمح للعقل بالحركة الدائمة الحرة دون حدود فاصلة عازلة بين الثابت والمتغير، أو بين الدنيوي والديني معرفياً. وإذا كان لا بد من البحث عن

«الأصل»، فإنه في خطاب النهضة «الدنيوي» الذي يحيل إلى «الاجتماعي» الذي يحيل بدوره إلى «المعرفي»، ليس في علاقة ديالكتيك هابط، بل في علاقة جدلية حقيقية.

هذا يشرح لنا تقسيم كتاب الطاهر الحداد بين «الشريعة» و«المجتمع». وإذا كان قد بدأ بقسم «الشريعة» فلكي يبين أن أحكام الشريعة تجد تجذرها في الاجتماعي. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن البدء بالشريعة من شأنه أن يسحب البساط من تحت أقدام ممثلي الخطاب النقيض الذين لا يجدون في الشريعة سوى أحكامها الحرفية فيطالبون بتطبيقها، ويحيلون ذلك سبيل الخلاص والخروج من الأزمة. لكنهم في الحقيقة يساهمون بخطابهم هذا في تعميق الأزمة عن طريق تثبيت الحالة بالقراءة الخاطئة للنصوص: «لسوء حظ المسلمين ـ ولا أقول الإسلام ـ أن غالب علمائهم وفقهائهم لم يراعوا الإسلام في التدرج بذلك النقص البادي في المرأة واستعداد الرجل نحوها حتى يصير كمالاً. بل هم أفسحوا لذلك النقص أن يعظم ليتسع الفرق بينهما في الأحكام، ويتضخم الخُلْق بينهما في الحياة. وهنا يظهر جلياً أن النفسية التاريخية للعرب وسائر المسلمين في اعتبار المرأة قد تغلبت على ما يريد الإسلام لها من التقدير والعطف. وليست هذه أول مسألة جرى فيها علماء الإسلام على غير ما يريده»(١٧).

هكذا نكتشف أن قضية المرأة وما يتعلق بها من نصوص دينية كانت حافزاً ـ ضمن حوافز أخرى عديدة ـ لكي يقترب خطاب النهضة من حدود إنتاج وعي علمي بالدين وبدلالة نصوصه. وخطأ علماء المسلمين في نظر هذا الخطاب نابع من العجز عن إدراك هذا الوعي، وخطؤهم في مسألة الأحكام الخاصة بالمرأة ليس هو الخطأ الوحيد. إنه خطأ في مسألة واحدة، لكنه يمثل نموذجاً للخطأ العام: فصل الديني عن الدنيوي معرفياً (أساس الديني هو الإيمان، بينما أساس الدنيوي هو العقل)، في حين تتم المطالبة بالتسوية بينهما سياسياً. والمفارقة التي تصل إلى حد التناقض هنا أن الشعار السياسي ـ الإسلام دين ودنيا ـ يهدف إلى إخضاع الدنيوي للديني، أي للثيوقراطية. والثيوقراطية تعني ديكتاتورية من أبشع الأنماط، لأنها ديكتاتورية يعني الخلاف معها الإلحاد والزندقة وإقامة حد الردة... إلخ.

في خطاب النهضة يجتمع المشتت، فالجزء لا قيمة له خارج المنظومة، واحتقار المرأة صورة لاحتقار الإنسان، ولا يحتقر الإنسان إلا في مجتمع تحكمه قبضة يدّعي صاحبها حقوقاً ميتافيزيقية: «فإذا كنا نحتقر المرأة ولا نعبأ بما هي فيه من هوان وسقوط فإنما ذلك صورة من احتقارنا لأنفسنا ورضائنا بما نحن فيه من هوان وسقوط. وإذا كنا نحبها

ونحترمها ونسعى لتكميل ذاتها فليس ذلك إلا صورة من حبنا واحترامنا لأنفسنا وسعينا في تكميل ذاتها»[١٨] «وليس من المعقول أن تسقط المرأة ويرتفع الرجل. وهذه حقيقة نيِّرة لم تتسع لها بعد أذهاننا»[١٩]. تلك هي الصورة المصغرة لخطاب النهضة، وهي صورة تتسع كلما تابعناها لتقف ضد التفرقة على أساس الدين أو العرق أو الطائفة، بل وتتسع أكثر لتناهض ثنائية الأنا والآخر بوصفهما نقيضين يمثل «الإسلام» الأنا، وتمثل «أوروبا» الآخر.

في الخطاب الطائفي النقيض ـ الذي يحمل شعار الإسلام ـ تنعكس كل الصور، تتضخم الأنا تعويضاً عن الهوان والهزيمة والتبعية، وتتحدد الهوية على أساس «الدين»، ويتم اضطهاد الآخرين كما تتم محاصرة المرأة داخل «الحجاب»... إلخ. وإذا كنا قد شرحنا نمو الخطاب الطائفي في ظل ظروف تغير المناخ العالمي وتأثيره على حالة الهزيمة المتواصلة منذ ١٩٦٧ م، فإن هذا الشرح يؤدي دور «التفسير» ولا يريد أن يجنح بأي شكل من الأشكال إلى مستوى «التبرير». وإذا كان خطاب النهضة عانى ويعاني من تأثير كل ذلك، فليس حلُّه للخروج من حالة الحصار تقديمُ تنازلات من أي نوع، بل عليه أن ينهض نحو مزيد من الإنجاز معتمداً على «جوهر» إنجازات سلفه التاريخي من جهة، وإنجازات العقل الإنساني في مجالات العلم كافة من جهة أخرى.

نصر حامد أبو زيد
(القاهرة)

الهوامش

(١) اسماعيل سالم: نقد مطاعن نصر أبو زيد في القرآن والسنّة والصحابة وأئمة المسلمين، دار المختار الإسلامي، القاهرة، ١٩٩٣ م، ص: ١٠ ـ ١٢.
(٢) انظر للكاتب: المرأة البُعد المفقود في الخطاب الديني، مجلة «القاهرة»، العدد ١٣٢، فبراير ١٩٩٣.
(٣) تحرير المرأة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٣ م، ص ٨٤.
(٤) المرجع نفسه، ص ٣١ وما بعدها.
(٥) المرجع نفسه، ص ٢٧.
(٦) المرجع نفسه، ص ٢٤.
(٧) المرجع نفسه، ص ٢٦ ـ ٢٧.
(٨) راجع: فرج بن رمضان: قضية المرأة في فكر النهضة، نشر دار محمد علي الحامي، صفاقس، تونس، ط ١، ١٩٨٨ م، ص ١٥.
(٩) انظر للكاتب: مشروع النهضة بين التوفيق والتلفيق، مجلة «القاهرة»، العدد ١٢٢، يناير ١٩٩٣ م.

(١٠) تحرير المرأة، سبق ذكره، ص ١٠١.
(١١) هذا التقسيم نجد أول تعبير متكامل عنه في كتابات أبي حامد الغزالي، خاصة في موسوعته «إحياء علوم الدين»، وانظر للكاتب: مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، ط ١، ١٩٩٠، الباب الثالث.
(١٢) تحرير المرأة، ص ١٠١.
(١٣) امرأتنا في الشريعة والمجتمع، الدار التونسية للنشر، ١٩٩٢ م، ص ٣١.
(١٤) المرجع السابق نفسه، ص ١٢.
(١٥) المرجع السابق نفسه، ص ١٢ - ١٣.
(١٦) المرجع السابق نفسه، ص ١٣.
(١٧) المرجع السابق نفسه، ص ١٠٩.
(١٨) المرجع السابق نفسه، ص ٥ من المقدمة.
(١٩) المرجع السابق نفسه، ص ١٨٩.

شانتال شواف

الجسد والكلمة
اللغة باتجاه عكسي

كما سمع عدد من الرجال والنساء من عصري، سمعتُ بدوري من يتحدث عن الحركة النسائية وكذلك عن الكتابة النسائية. إلا أن المشكلة الحقيقية ـ وهي التي برأيي تحتوي بقية المشاكل كلها وتولّدها، هي مشكلة الانفصام بين الجسد والفكر. ففي هذه الثغرة التي تتمثل في لغتنا الكلامية، نرى الرجال والنساء على السواء، ضحايا بعضهم البعض وهم على السواء أيضاً ضحايا حرمانهم من لغة حياتية.

وبقدر ما نقترب من المصدر الجسدي للّغة، بقدر ما تعجز لغة الكلام عن أن تحلّ محلّ اللغة النكوصية التي لم تدخل بعد مرحلة التعبير، والتي هي ظاهرة أقرب إلى الانفعال الأوّلي منها إلى اللغة... ووفق هذه الدرجة من التعمّق، علينا أن نرجع إلى عناصر، ليست كلمات ولا جملاً وليست حتى مقاطع، إلا أنها «تحمل معنى»، بينما تظهر اللغة الدارجة، كتحميل إضافيّ يخفي المعنى.

منذ فجر المسيحية، تُرِكَ الإنسان لجزءٍ منه، لجزء مزجور من قبله. وربما يمكننا بواسطة الأدب، أن نتعرف بشكل أفضل على ميدان الصراع، على مسرح التجريح والبتر المتبادلين، اللذين يفرضهما كل من الجسد والفكر، الواحد على الآخر في مبارزةٍ لم تنتهِ بعد.

تعني الكتابة في أكثر الأحيان، موقفاً استحواذياً من السيطرة وإبقاء الحيّ على المسافة اللازمة. ولذلك، فإن الكلمة والصوت والجسد والرغبة والتأثر، هي جميعها «مُمَوْمأة» في الأدب ضمن كتابةٍ لا تترك للجسد سوى فنٍّ هو أقرب لأن يكون جنائزياً أو قناعاً موتوياً

للحياة السجينة والمجمّدة في تمثيلها الكلامي غير الكامل والكثير التكلّف لأنّه، برفضه أن يترجم نبضاتنا مباشرةً فإن الأسلوب الروائي، يفقد بنوّته وسلفيته من الحرارة والأعصاب والدم والاهتزازات والنَّفَس والشهوة واللبّ والنُخامة. وكل مصدر أساسي لكلمةٍ لا يمكنه عندئذٍ إلّا أن يكون مبتوراً. وكذلك كل رواية، لأننا لا نصعد إلى الدماغ وإلى الجسد ذاته، حيث تعمل الحياة في أصغر الأعضاء، في أصغر الأحشاء، وفق حركاتٍ دائمة من التنفس ومن العلاقة مع العالم... ولأننا لا نصعد إلا إلى اللغة نفسها، اللغة المعزولة بشكل حاسم عمّا يولّدها، ولأن الحياة في عملية التصاعد هذه، لم تعد هي الهدف.

ولأن هناك حقداً وغضباً غامضين، يعارضانها طوال انسياق الخطاب، فإن الحياة لا يمكنها أن تعبّر عن نفسها بشكل كامل، ويمكنها بشكل أقلّ أن تُصعَّد، ولا يمكنها إذن إلا أن «تُتَخيَّل» بواسطة الرواية لتختلق لنفسها التعويضات المكافئة، وبذلك تلد الأعجوبة الأدبية: الرواية! أما الحياة، المخرَّبة والمهجورة فلا تتمّ استعادتها. بسبب ذلك، بينما الفكر الذي يهجرها، يتحاشى أن يقول كل شيء، أن يقول أكثر مما يلزم لأنه عند ذلك يبوح بسرِّه، أي سر استلاب حريته وتطويعه وعجزه. وبذلك أيضاً تتقبَّل اللغة العاطفية تمثيلاً بواسطة الضدّ. وتستمر الرواية، بقليل أو بكثير، على تغذية التوهّم، وتستمر الحياة على جرّ أقدامها ـ كما تستطيع ـ عبر الهوامش المَرضِيَّة، حيث تُكْتَب غير قابلة للعناية لأنها ما وراء الكتابة وليس في الكتابة. إنها تُعضِّي الجسد سوماتياً حيث يصير الجسد عرضاً مرضياً أو تنتشي حيث، في هذا المجال الداخلي الذي لا يزال على قِدمٍ مغرقٍ، فإنه يعود إلى الجهد وإلى الخلق الأدبيين التحرّي بغية إزالة عدم الانسجام الذي مردّه عدم ملاءَمة لغتنا الشفهية.

فما الذي، منذ قرون، منذ أكثر من ألفي سنة بدون شك، ساهم في أَسْر وتحريف وفرض الإخصاء على حيويتنا التي كانت مزدهرة. ما الذي استعبد الإنسان فينا؟ وشطره وأقلقه وحمّله الذنب وعارضه وأنكره وفتنه حتى جعله يتبنّى الموت وكأنه الحياة ويعتبر الحياة موتاً؟ منذ بداية الإنسانية، فإن الإنسان، قبل لنفسه عَرَضِيّة الوجود وقصر مداه، وبنى لنفسه أنظمةً دينية وطقوساً لاستمرار الحياة بعد الموت، كما أنه دبّج بدايات روحية حاملة للأمل. حيث إن المرور الحتمي بحادثة الموت لم يفقدها الأمل. ومنذ أول مفكري البشرية، تمّ الانتصار على العدم وأصبح لنا ما وراء وجودٍ كان مع العهد الجديد المسيحي يَعِدُ بإيصال الإنسان إلى وراء ما وراء وجوده... وكل ما يحتويه سفر التكوين التوراتي، كان مفتوحاً على تطورٍ لا حدود له لوعي معنى الحياة.

ومع ذلك، فإن لغتنا الرمزية هي نتيجة توقف وانقطاع. إنها صيغة مُقلّصة. فما الذي حدث؟ لماذا فقدنا وضوح الرسالة المقدسة؟ لماذا، من أجل أن نتكلم وأن نكتب، علينا إنجاز قفزة في الفراغ؟ في انعدام الصلة بين الخطاب وبيننا؟

إذا لم يكن الموت هو الذي عقّد عالمنا، فهل الحياة هي التي فرضت علينا مشكلةً لم نشأ النظر إليها مواجهةً؟ هل هو كرهنا لما هو حيّ؟ وخوفنا من أن نرى أنفسنا كثيري التعلق بالحياة، كثيري التبعية للحياة، كثيري التبعية لسياقٍ لا نملك بصدده سوى القليل من القدرة واليقين؟ عنيف هو الانفعال العاطفي ونعتقد أننا حذرون ومعتدلون حين نبتعد عن مجرى التيار الحياتي، بجعله مُسْتَغلَقاً على الفهم لكي لا يعكّر علينا وجودنا. نحن نطلب من الأدب أن يموّه واقعنا بواسطة الخيال. إننا نحتاج لفنٍّ أُعدَّ لخداع عين الناظر، نرى فيه أنفسنا، لكي نتحمل أنفسنا، لكي نتحمل الكلمات، لكي نقتصد فيها، وإلا فإن الكلمات تؤلمنا، الكلمات الحقيقية الوحشيّة، الكلمات التي تخفيها الصورة، الكلمات التي تضحّي بها المظاهر، الكلمات الداخلية التي لا تصل إلى اللغة وإلى الكتابة أو الحديث الشفهي، لأننا لا نعطيها فرصةً لذلك بل نقتلها قبل ذلك. إننا على الأغلب نطالب الرواية ـ وقد يكون ذلك دون غيره ـ أن تتصف بالبهاء الأدبي للاستعارات التي تشكل حاجزاً بين المصدر الخفي والهدف المعلن. إن تعرفاتنا تبقى جزئية، وكأنْ يجب أن تبقى أعماقنا محرّمة مجهولة، لأنها غالباً ما تسبح في مناخ من العار ومحارم القربى ونتحاشى بسبب الحياء دخيلتنا، أو أننا نخلط بينها وبين الآخر، الغريب الذي نطرده والذي نقتلعه من أنفسنا. وبواسطة الكتابة، نجعل أنفسنا أسياداً للحياة، وبواسطة الكتابة أيضاً، نجعل الحياة أليفة، فنُفقدها معناها الطبيعي الفيزيائي الذي نعتبره بذيئاً. أما الحياة، فإنها، خارج الكلمات التي تقيّدها وتكيّفها وتخنقها وتصفها، تبقى حرّة. بينما تطوّعها كلماتنا لاستعمالها: الذي يعني فرض القواعد التي تمنحنا قدرة ومعرفة بالنسبة للحياة وبالنسبة للجسد، وبالتالي تخلّصنا من قلقنا. نحن نطيع ونقتتل في داخلنا طواعيةً وحتى معنوياً، بين شطر منّا والشطر الآخر، الشطر المحظور عليه والشطر المسموح له. ونقتتل أيضاً في خارجنا، بيننا وبين أشباهنا ونصبح بذلك أعداء ومنافسين. أجل إن الحياة ترهبنا، منذ أن لم نعد نسمح لأنفسنا بمعرفتها، منذ أن أصبحت الحياة أحجية، لم تشأ أية لغة حلّها. منذ أن أصبحت المجهول الذي تقاتل ضدّه كل لغة دونما نتيجة، فيما عدا تدميرنا وإبعادنا أكثر فأكثر عمّا هو حِسيّ حتى الجريمة وحتى الطغيان. وما كان فينا تاماً كما في الطفل الصغير الذي لا يزال بعد غريزياً، تمّ ترويضه والسيطرة عليه وتحطيمه. واللغة الشفهية كانت هنا، منذ نعومة طفولتنا «لتهذيبنا»، أي لتفتيت تلك الحيوية الكثيرة

المطالب، التي، بعد أن يتمّ إسكاتها وإعدامها ببطء، بواسطة الصمت، ينتج عنها في ثقافتنا نمط حياةٍ سامٍ هو الحياة الأدبية ـ تحل محلّ حياتنا الأخرى المحجور عليها ـ وميدانها الممتاز: هو الرواية.

ومن الرواية، يمكن لحسن الحظ، أن ينطلق دوماً من جديد، كل شيء. فلنحاول أكثر فأكثر، لنحاول الانتقال باتجاه عكسي، لكي نصعد تيّار ما هو حيّ، لكي نعود إلى القدرة الضائعة، ولنطرد **اللغة غير المباشرة**، لغة الانفصام... أما الحياة، ولو أنّها تبقى نوعاً ما غير واضحة وهائجة ومحرومة من الهوية، إلا أنها تستمر في أعماق الجسد، تتألم وترغب وتستمتع؛ تبكي وترهب وتأمل. ولكن هذه الحياة التي هي دون الكلمات لا تسمع نفسها ولا يمكنها بالتالي أن تعطي الجواب بنفسها.

وعلى الكتابة أن تجدد للحياة صوتها. صوت نداء لطلب النجدة. فلنكفّ عن تهديم أنفسنا ولنكفّ عن الاستناد إلى الإدراك العقلي، كما لو كنا نتمسك بشدّة، بسلاح نطلق بواسطته على كل ما هو حيّ، وعلى كل ما لا يقبل لنفسه أن يسجن في لغة الاصطلاح دون أن يحاول مقاومةً كليّة وهرباً منقذاً... دعونا نحاصر الأدب الروائي وندفعه إلى أقصى التجاءاته، حيث لم يعد يكفينا وحيث لم يعد يكفي لنفسه. واليوم، وبما أن الله لم يعد حاضراً ـ كما كان في أيام حرارة أزمنة البدء المسيحية ـ لكي يردّ على تحدّي سلطان الروح الكلية القدرة، فإن قدرتنا الروحية أصبحت عاجزة. أليس هو خطراً علينا، بقدر ما ألهنا الروح أن نصبح «فقراء بالروح» حين لا يبقى لنا ملاذ سوى الروح؟ تلك الروح التي سمّمت ونخرت وأضعفت جسدنا وأحطته، هذه الروح التي تكره الجسد.... في كوارث الحروب، في الحروب الدينية وفي جرائم الإبادة الجماعية ومآسي العائلات، مآسي الجنون، مآسي الثقافات، وفي المأساة الاجتماعية لانغلاقنا العاطفي. إن أدبنا، يدلّنا بتقنية صُنعِهِ على العقد التي علينا حلّها. كما يدلّنا تاريخنا، مع الأسف، على سفك الدم الذي لم يوفر أحداً، الدم الذي أسيل والموق. وبعودتنا إلى لغة الحياة ولقائنا معها، سوف يتمكن الأدب من إعطاء كلمات ومفردات وقواعد لغوية، تمكّننا من التعبير، قبل فوات الأوان وقبل أن تعجز الحياة عن التكلّم بقوة كافية على وجه كوكب هذه الأرض، لكي تنقذ نفسها.

علينا أن نعيد الكلمة الحيّة إلى مصدرها الحياتي بواسطة لغة ذوبانية حيث الكلمة والجسد، يتّحدان في واقع جسدنا وليس فقط على مستوى معتقدنا. نحن بحاجة للغة كلامية هي برهان على الحياة، لكي لا يُستطاع بعد ذلك، تجاهل الحياة وتمريغها

وهدمها. وليس هدف الكاتب التوصّل إلى أن يفهمه الآخرون وليس هدفه أن يُحِبّ، بل أن يساعد الحياة على أن تجعل نفسها قابلة للفهم والحب، حبّ الحياة على الأرض.

وإذا ما كانت لغتنا قد انحرفت وأصبحت نرجسية وعديمة القيمة، وإذا ما كادت أن تكون لغة انتحارية، فهلاّ يمكننا إعادة تنقيتها معيدين لها شبابها بتقريبها من التنفّس، لكي تساعد الكلمة على التنفس ولتساهم الكلمة في انفتاحنا؟. . . ولكيْ تعود الكلمة لتغذية قلبنا وكأنّها لم تكن قط مفصولة، نتيجةً للأمر الذي اضطرنا إلى الانسلاخ عن جذورنا الجنسية والجسدية؟

وعوضاً عن أن نَتطلّع باتجاه كلمة «النهاية» التي تُكْتَبُ باتجاهها رواية الموت، ألا يمكننا أن نحاول التطلع لجهة البداية التي ليست لها كلمات بعد، لكي تُكتب الرواية باتجاه الحياة؟ وأن تجدِّدَ الحياةُ الروايةَ ـ من أجل أن تجدّدَ الروايةُ الحياةَ؟ لكي تصل الكلمات إلى حيث تنقص الكلمات؟ وإلى حيث تبددها قدرة خفيّة؟

نعم، يجب جعل اللغة تغيّر مجراها. وإذا ما كنّا نتطور نحو التقشّر ونحو الاهتراء والموت، فلماذا لا نعود إلى الوراء، في الاتجاه العكسي، اتجاه النضارة والخصب والتدفق وهبة الحياة وهبة الإحياء؟ وعند ذلك، لن يستمر التطور بمتابعة الاتجاه نفسه ويبطل الانحطاط وتبطل حتميته.

علينا أن نسعى إلى العناية باللغة، حيث هي صمّاء وخرساء وعمياء. حيث يجب علينا ربطها بآذاننا وأفواهنا وأعيننا وببشرتنا وباستبصارنا. حيث يجب علينا تأنيسها بتحقيق تماسّها مع جسدنا وإبراؤها من عدم إنسانيتنا. علينا تغذية الكلمة بالأحاسيس، تغذية كل كلمة لكي تنتعش. ولكي تتحقق لغة الإنعاش. . . وفيما عدا ذلك، أليس هناك شيء من حبّ الموت في الفن الروائي، في التعاريف التي تخفي كل ما تحافظ عليه دونما تعريف. أليس هناك شيء لا حياة فيه في هذا العالم الكلامي الذي يكبت وينّج سخطَ عالمٍ لم يعبّر عنه الكلام بعد، عالمٍ ما قبل التعبير؟ سخطَ المحبّة التي تصْمت مصعوقةً قبل أن تأتي الكلمة وحتى قبل أن ترتسم الصورة؟ هل هو القول الميت، أو على الأقل، القول المضطّر للنوم هو الذي يصدر عنه الأدب؟ كشيءٍ ينسحبُ في اللحظة التي تعبّر عنه؟ كشيءٍ يلتزم حدّاً في اللحظة التي يستعدّ معها في تعجعه العضوي لكي يجتاز الحواجز؟ وهل يساهم الأدب فيما يحول دون الحياة؟

كل شيءٍ في وجودنا يريد أن يتنبّع وأن يسيل وأن يبلّغ رسالته دونما تقييد. يريد اتباع

التعرجات التي لا نهاية لها، لجزيرة حياةٍ، هي عريضة وطويلة كما النهر المتدفق، يتقدم نحو ضخامة سعة مستقبل العالم. كل شيءٍ فينا يفتش عن مستقبلٍ ويرغب في الاعتقاد بمستقبل. وفي مجال تولّد الحياة، نشعر بداخل أنفسنا بأننا متعلقون بالحاجة إلى نقل حياةٍ تنعشنا وتنعش الآخرين. كما نشعرُ فينا، قوّةَ الدفع والجريان والاضطراب التي ليست كلماتنا التقريبية سوى الصدى المشوّه لها، لأنه لا يطابق هذا الدفق الدموي الداخلي والمائي، كما هي اللغة الجنينية التي تريد النموّ في وسطها الحمضي، المبلّل الذي تندّيه التأثرات العاطفة التي لا تزال بعد محمّلة بحياتيتها والتي لا تزال بعد كثيرة الأنانية وكثيرة الفردية وهي في سجن الجسد المغلق على نفسه، على اعتبار أن المحاولة الكلامية لا تزال تنقصه، وهذه المحاولة هي التي سوف تفتّحه وسوف تنشر فيه لغة الحياة وتحوِّل غرائزنا ذات الطاقات ـ التي لا تزال بعد، فظّة ومعزولة وما قبل تاريخية ـ تحوّلها إلى كلماتٍ تصدر عن أصغر تشعبات عملية الإبلاغ، حيث يترمّز التعلق العميق ـ حتى الأحشاء ـ بالحياة الإنسانية. إن غريزة البقاء، والرغبة في إنقاذ الحياة والحفاظ عليها ومنحها، كل ذلك يعني حبّاً ليس موجهاً للحياة الجسدية وحدها بل للحياة الروحية أيضاً ،لكي يشعّ الجسد ويرطّبنا في الكلمة التي تعبّر. ولكي تستطيع الكلمة إخراجنا من ظلمة الليل البشري. ولكي يكفّ الجسد عن أن يكون بدائياً، على الكتابة أن تُكْتَب من جديد، أن تكتب على مسافةٍ ليست ببعيدة، بل هي أكثر قرباً من التماس وأقرب إلى اللمس والجسّ والتحسّس وأقرب إلى هذا الغلاف الرطب من الجسد الحيواني الذي هو المسافة بيننا وبين الكلمة. ووحدها القوة المُحبَّة للحياة تستطيع اجتياز الكلمة حتى مركز نورها الداخلي، وبينما هي تنيرها يمكنها تحقيق التحام جرح الافتراق.

جعلت الديانة المسيحية من الجسد خطيئة وجعلت من المرأة الجهة التي أتت بواسطتها الخطيئة.

لم تشأ المسيحية أن ترى من المرأة غير الجنْس. في البدء، لم تكن الخطيئة في سفر التكوين تتعلّق بالجسد، بل بمعرفة الجسد. وهذه المعرفة كانت هي المحرّمة على البشر، وفي الوقت نفسه هي التي أسّست البشرية. «وعند ذلك تفتحت أعينهما وعرفا أنهما عريانان». هكذا تقول لنا التوراة. ولعن الإله هذين الكائنين المفكرين والواعيين: آدم الرجل الأول وحواء المرأة الأولى. وهكذا نرى أن المؤنث بصورة حواء، هو الذي استولى على المعرفة، وهو الذي انتهك الأمر الإلهي لإبقائه في المجهول وفي عدم المعرفة. والمرأة هي الأولى التي شعرت بالحاجة إلى هذه المعرفة ونقلتها إلى الرجل. كما أن أكل الثمرة

المحرمة لشجرة المعرفة، هو فعل مرتبط بالحياة كما يرتبط بها أكل الخبز. وما قدّمته حواء لآدم هو الغذاء المعرفي، الروحي.

وفي أسطورة التكوين، ليست المرأة مرضعةً بواسطة ثديها أو بواسطة رحمها، بل هي كذلك بسبب تفتح عقلها على الإله كما الفم المتأهب للغذاء.

«ورأت المرأة أن الشجرة (شجرة المعرفة) طيبة للمأكل وشهية للعيون. وأن الشجرة مُدنية للعقل. فأخذت من ثمرها وأكلت وأعطت بعلها أيضاً معها فأكل». وإذا ما بقينا محرومين من الوعي، فإننا نبقى في حالة البراءة، أي في الجهل وفي الكبت والرقابة، وفي الرقابة الذاتية واللاوعي، وفي حال الطفولة المُسيطر عليها من قبل أب ـ أم هو فوق الإنسان. كما نبقى تحت تأثير شرعة تسحقنا دوماً وتلزمنا عالم الطفولة إذا نحن لم نتعدَّها، إذا نحن لم نخالف الأمر الذي فرض علينا بأن لا نكشف إلى الفرد ما خُبّىء عنا وما نخبئه عن أنفسنا.

ويشاء مصير البشر أن نخرج مما هو إلهي، لأن الإلهي يمحو الواقع، واقعنا، ومصيرنا البشري هو أيضاً، أن نخرج من الرغبة التي تتلذّذُ بعدم معرفتها وأن نُطرد من جنّة توهماتنا لننتقل من اللاوعي إلى الوعي وأن ندفع بالآلام ثمن ذلك.

أن يكون الإنسان واعياً، هو أن يعي عدم كفايته، التي لا شيء فيها من الألوهية وهو أن يتحمل هذا الحزن وهذا البتر. وطالما أننا لا نعرف أننا بشرٌ، يمكننا الاعتقاد بأننا الله. إلا أن التوراة، ومنذ بداية النص المقدس، تذكرنا بواقعنا كرجلٍ وكامرأة أرضيين وبحدودنا البشرية. كما تعلّمنا أن نتقبّل مصيرنا. وفي ذلك يكمن الهدفُ المقدس للأدب الميتي القديم: أن يقول لنا حقيقتنا الداخلية وأن يساعدنا على تحمّلها. وفي ذلك أيضاً فعل تعبيري من شأنه الإنارة حيث إننا أمام المرض والشيخوخة وأمام الموت والكوارث والشر، نطرح على أنفسنا أسئلة تبقى دونما إجابة. وإذا ما كانت مصادر أدبنا وثقافتنا في التوراة، هي كلمة الله، فإن أهداف الأدب الدنيوي، غير المقدس، ترتسم منذ ذلك الحين وفي كل الأحوال في ذلك الدليل لتدرّجنا الروحي. وعلى الأدب أن يسعى للانفصال عن كلمة الله، لكي يكشف للرجل وللمرأة كلمتها الخاصة، كلمة الإله المفقود، كلمة القنوط، كلمة استمرار البقاء، كلمة الخيبة البدئية وكلمة الشجاعة التي يتطلبها الوعي. لسنا إلهيين، نحن بشر، ومن المؤكد أن الأدب اليوم، لم ينته من التدرج نحو الوعي. نحن لم نأكل بعد كفاية من شجرة المعرفة ولم نعرف بشكلٍ كافٍ كم نحن عراة. إننا ندافع عن أنفسنا، حتى الآن، بغرور وبجبن ضد المعرفة. كما لا تزال أوهامنا

تمثل لنا خيال الجنّة. نحن لا نرى أنفسنا بعد كما نحن ـ لا نرى أنفسنا بكاملنا ـ ولا تزال تنقصنا كلمات معرفةٍ لكي تتفتّح أعيننا على حقيقتنا الحيّة وعلى هشاشتنا المقلقة. إننا نتابع إخفاء الحقيقة عن أنفسنا.

عندما اكتشف رجل وامرأة التكوين عريهما، كان رد الفعل أن تستّرا وأن احتميا: «فجمعا أوراق تين وصنعا منها لأنفسهما مآزر». إن وعي عراء الجسد يخيف، وما يقترحه السقوط في التكوين، عبر الحيّة المغرية ذات الشكل القضيبي، يعني أن المعرفة تمرّ بالجسد وتمرّ بما يعيشه التجسّد جنسياً ورمزياً. كما أن انكيدو الرجل المتوحش، الذي لُقّن الحضارة بواسطة غانية وبنتيجة اتصال جنسي، كان منذ ذلك الحين، وبصورة أكثر بدائية يُعدّ للفكرة نفسها في ملحمة جلجامش السومرية.

إن الأم التوراتية القديمة، هذه الحواء «أم كافة الأحياء» وأم وعي ما هو حيّ، هي أم الفكر أكثر منها الأنثى المولِّدة، ذلك الدور الذي أحطّ فيما بعد من قيمة المرأة، فحدّد لها أمومياً دور المُرضعة، الدور الذي عزلها في جسدها وحَصرها في جسد ما قبل مرحلة الوعي كما لو أنه لم يتم فهم محتوى سفر التكوين. ولم تسمح المسيحية بعد ذلك، للعقل الأنثوي، أن يلقن بواسطة جسد المرأة. كما أن الأم ذات القدرة المطلقة، الخاصية والمخصية التي يوحيها كره المرأة، والتي بنى علم النفس حولها نظريته، ليست في أي شيء حفيدةً لحواء العهد القديم، المفعمة بالحياة والعاقلة وذات الأمومة، تلك التي كانت على السواء الأم والإبنة الميتية لبدايات الكون والبشرية والتي كانت معدّة للجرأة على التفكير وللجرأة على المعرفة وللجرأة على الحب، حتى لو كان ذلك ثمنه الآلام على اعتبار أنه بسبب طبيعتنا، حُكم علينا بالموت.

في إنجيل يوحنا وفي أسطورة البدء، نحن لا نجد المرأة، بل نجد الكلمة وحدها... الكلمة التي سبقت الجسد. بينما سبق الجسد الكلمة في سفر التكوين التوراتي، على اعتبار أن الجسد واحد قبل أن يتحقق وعيُ وجوده. وفي الإنجيل، نرى الجسد يفقد وظيفته الترمّزية، إذْ لم يبق في الواقع الجسدي البدئي غير الرمز، أي الكلمة المفصولة عن مصدرها الحيّ، وعن جسد حواء وعن عقل حواء المتوجه لآدم. لم يبقَ إنساناً غير كلمة لا جسد لها. فالمسيحية تعلّم كما يلي:

«في البدء كان الكلمة
والكلمة كان عند الله
وكان الكلمةُ الله»

(إنجيل يوحنا، الإصحاح الأول)

وهكذا تم تأليه الكلمة إلى أن فقدت مصدرها البيولوجي الإنساني.

«كلٌّ به كان، وبغيره
لم يكن شيء
مما كان. فيه
كانت الحياة...»

(انجيل يوحنا، نفسه)

وهنا، فإن الله والكلمة يندمجان، فكيف إذن يمكن لهذه الكلمة أن تبقى بشرية، وأن تقول هذا الجسد الذي تنكره؟ وما هو إذن مصير لغة التعبير الشفهي؟ هل ستكون ترجمة لحقيقة حياتنا أم محواً لهذه الحقيقة؟

«والحياة كانت نور الناس
والنور يضيء في الظلمة
والظلمة لم تدركه».

(انجيل يوحنا، نفسه)

أي أن على كل ما في طبيعتنا من مائت وظلامي أن يجمد إذن! لأن الكلمة المثالية لا يمكنها إلا أن ترى الإنسان كذلك، وأن تفصله عن نفسه، عن جزئه المظلم لأنه داخلي وحميمي وباطنيّ. وبذلك لن يسمع منه إلا نصفه: جزء المدائح والأنوار! إنسان ما فوق الإنسان، الإله المخلوق بواسطة الكلمة ذاتها...

«ومنحت القدرة لكي يصبح أبناءً لله
المؤمنون باسمه...
الذين وُلدوا ليس من دم ولا من مشيئة
جسد ولا من مشيئة رجل
لكن من الله ولدوا،
والكلمة صار جسداً»

(إنجيل يوحنا، نفسه)

وهكذا، فمن الكلمة الذي صار جسداً، وفي الكلمة التي حلّت محل الجسد، سوف تولد، مُشَجَّعة من قبل كنيسة القرون الوسطى، لغة مجرّدة، تُقصي عن الجسد الكلمة، وتقصي المرأة والأم الطبيعية، وحواء وكل ما يحتويه الكائن البشري مما هو جنسيّ وحيّ وتقصي الرجل نفسه. وبذلك يتم عكس السياق الروحي في سفر التكوين الذي كان

يعرض روحنة التجسّد. ومنذ ذلك الوقت تقرر في إنجيل يوحنا، كل ما سوف تكبحه الكنيسة وآباء الكنيسة من حقيقتنا الجسدية الرمزية. واللغة الكلمة حين اعتبرت أنها الله، فقد بترت نفسها من إنسانيتها الجسدية، وبذلك لم يعد الجسد سوى حيوانٍ.

ولا تزال أمام الأدب اليوم، نقطة انطلاق جديدة هي في صميم أصولنا ويجب اتخاذها، إذا ما أراد الأدب أن يلج طريق الحياة وأن يخصب لغتنا بتحريرها من المحرّمات البائدة. وليس على الكلمة اليوم أن تصير جسداً. بل على الجسد أن يصير كلمة، لكي تتمكن الحياة والجسد أخيراً أن يتكلّما، ولكي تترمّز حياتنا، ولكي يتمكن ما هو حيّ، بعد أن تمّ طرده إلى الأعماق اللاتعبيرية وإلى النكوصية، لكي يتمكن من كسب الاحترام الذي طالما افتقر إليه. وهذا النقص هو الذي سمح وشجّع على الحروب والمذابح والجرائم الجماعية والقتل وانعدام العدالة وكره المرأة وتلوث البيئة، كل ذلك باسم زعيم أو باسم قضية وباسم مثال وباسم التقدم وباسم كلمةٍ لم تعد هي الله بل الطاغية، باسم تجريد لغوي تُضحّي أمامه بالواقع الجسدي والأحشائي والعاطفي. هذا البؤس الإنساني لواقعٍ جعلت منه لغتنا الكلامية المسماة «المتطورة» واقع تأخر عقلي.

وتُرك البؤس المعنوي في الغرب لعناية أطباء النفس والمحلّلين النفسانيين وأطباء الأمراض العقلية، هؤلاء اللغويين المختصين بالأعراض المرضية، في اختلالنا الثقافي الذي أصبح اختلالاً عقلياً.

وفي الشرق، كما في أوروبا الشرقية، فإن هذا البؤس الداخلي لا يفوقه سوى بؤس أكبر: البؤس المادي وحتّى البؤس الجسدي.

وبذلك فإن الكلمة التوحيدية، حرمت نفسها من جزئها الجسدي، من جزئها الأنثوي، وحرمت نفسها من غيرتها. وبإرجاع اللغة دوماً إلى الذات. أصبحت الكلمة نرجسية، لا ترجع إلا إلى ذاتها في لغة مغلقة. فقدت انتماءها إلى العالم الإنساني البيولوجي والحسّي. لغة انحراف. لغة تجعلنا نتألم عوضاً عن أن تعبّر عن ألمنا. هذه الكلمة (الكلمة صار جسداً وحلّ بيننا ورأينا مجده مجداً كما لوحيد من الآب) (يوحنا، نفسه) «رأينا مدى مجدها، المجد الذي ورثته عن الآب كابن وحيد له».

إن الاستعارة المسيحية للغة المقدسة، لا تتكلم إلا عن الآب والابن، وهكذا تتحول اللغة إلى المذكر. وحواء، كلمة المرأة لم تعد تصدر هنا لتتبادل مع آدم كلمة الرجل، ولكي توقظ الكلمة الإنسانية.

منذ ذلك الحين، لم يعد للكلمة سوى جنس واحد هو المذكر. المذكّر المؤلّه. وإذا ما استمر بقاء المؤنث. فإنما على شكل خنثوي خفي كالمشكلة المربكة للملائكة دونما جنسٍ محدد، أو المشكلة القضيبية المربكة لمريم العذراء التي لم توضّح قط.

كفّت الكلمة عن أن تكون حرّة وطبيعية. وأصبحت ثقافية، وهذه الكلمة الثقافية وليدة التصنّع، تميت الجسد لكي تسيطر عليه. لم يعد جسدنا بشرياً، بل أصبح رهينة ثقافية، أصبح دينياً وسياسياً واجتماعياً، ولم يعد يعرف نفسه. إنه جسد مذهبي ايديولوجي لا لغة خاصة له.

وفي مسيحيتنا البدئية ليس الجسد سوى الخطيئة وبالطبع، ترفض الروح أن تتكلم لغة الخطيئة.

وهكذا فإن اللغة الأصولية، هي إذن ما لم يتم عرضه بعد، ولكنه يتموضع في سرّ ألمٍ أو قلقٍ، أو في الشعور بالذنب نتيجة متعة وفي ذلك ما يكمّل الكلمة، وهو ما يخفيه علينا انشطارنا، إنه الكلمة الخرساء...

«في المجموعة الكلامية للرجل ذي الذئاب» (Verbier de l'homme aux loups) للمحلّلين النفسيّيْن نيكولا وماريا توروك، وفي مقدمة جاك دريدا(*)، نقرأ ما يلي: «الحقيقة التي يجب ألّا نعلم عنها أو نسمع عنها أي شيء، لا بدّ أن تكون لها علاقة أساسية مع السر». اللغة التي نعبّر بواسطتها اعتيادياً، ليست سوى أجزاء... أجزاء من لغة أولى ضائعة... أبعدت عن الكلمة منذ الإنجيل الذي دفع بالجسد إلى جهلٍ أرادت حواء العهد القديم إخراجه منه. ومنذ ذلك الحين، فإن اللغات التي نعبّر بواسطتها عن ثقافتنا، ليست سوى صيغة مقلّصةٍ عن الأصل، الجسد الذي لم يكن له حق الولوج إلى المعرفة.

لقد طردنا من الجنّة لأننا أردنا معرفة سر الحياة. لهذا فليس للأدب نهاية، لأننا لن ننتهي قط من التفتيش عن توضيح وحل رموز التعبير عن هذه اللغة الأصلية المنسية، كما نسينا أصولنا الجنينية وأساطيرنا الميتة. ويكتب نيكولا أبراهام ما يلي: «إن المرمَّز هو دوماً رمز لمرمَّز أدنى منه».

ويحتاج الكاتب في تجربته لإعادة كتابة اللغة البدئية ـ أن يتراجع أكثر فأكثر ـ في تاريخ

(*) فيما يتعلق بالأعمال المشار إليها من خلال هذه الدراسة، راجع لائحة المصادر في نهاية هذا الكتاب.

الحياة، لكي يحاول استكمال الترجمة اللغوية المعاندة للواقع الحيّ الذي أُصدرت إليه الأوامر بأن يسكت.

لنعد إلى قراءة الإنجيل، ففي نص الكتابات اليونانية المسيحية المعروفة بترجمة العالم الجديد، نرى في الرسالة الموجهة إلى أهل رومية، أن تعبير «كلمة» أي «لوغوس» تم استبداله بتعبير أقرب إلى معنى القول أو العبارة. وتتبع هذه الترجمة للنص اليوناني الأصلي، المخطوطات الأكثر قدماً ـ كأن نقول:

«في البدء كانت العبارة والعبارة كانت عند الله والعبارة كانت الله».

«هكذا صارت العبارة جسداً وحلّ بيننا».

الحياة الروحية بالنسبة للمؤمن، هي الحياة الوحيدة، وهي حياة الكلمة التي هي أكثر حقيقة من الحياة نفسها. ولكن هل يمكن للوجود الحيّ أن يمتلك كفاية من الإيمان لكي تجعله ينسى الحياة البدائية؟ الحياة التي تنبض في الجسد ولا تتسامى إلى عالم الروح بتلك البساطة التي تريدنا عجائب الإنجيل أن نعتقدها. «الذي جاء إلى الوجود بواسطته كان الحياة وكانت الحياة نور الناس. ويضيء النور في الظلمة ولكن الظلمة لم تدركه».

«إن الذي يرى الروح القدس ينزل ويستقرّ عليه، هو الذي يعمِّد بالروح القدس. وأنا عاينت وشهدت أن هذا هو ابن الله».

الروح هو ابن الله. . . وهل الجسد هو بنت الجحيم؟ بنت الشيطان في الديانة المسيحية، حيث إن النزاع بين الجسد والروح، وبدون أن تنقصه الكلمات ليعبّر عن نفسه، يظهر أنه الأساس الروحي للكلمة نفسها ولكل كلمة. ونقرأ في الرسالة الموجهة إلى أهل رومية: «الويل لي، أنا الإنسان الشقي، من ينقذني من جسد الموت هذا؟ نعمة الله بيسوع المسيح ربّنا! فأنا إذن بروحي أكون أنا نفسي عبداً لناموس الله، ولكن بجسدي أنا عبد لناموس الخطيئة».

«. . . لكنني أرى في أعضائي ناموساً آخر يحارب ناموس روحي ويأسرني تحت ناموس الخطيئة الذي في أعضائي».

وهذا يعني أن الجسد هو الخطيئة وهو الموت والروح هي الحياة. . . والحياة ليست في الجسد، على الرغم من أن الإنسان يشعر أن جسده حيّ ويطيع هذا الجسد الحي، وهذا هو ما تلومه روحي عليه. . . كيف إذن يمكن لهذه الديانة التي أثّرت على كل ثقافتنا

وأثّرت فيها بعد على علم النفس الفرويدي واللاكاني (Freud Lacan). كيف يمكن لهذه الديانة أن تكون معلّمة للتوازن الإنساني؟ كيف يمكنها أن تدعو إلى وحدة الجسد والروح، وهي التي تؤلّب جزءاً من الإنسان على جزء آخر منه. وبتجزئته على هذا النحو، أفلا تجرّه نحو الجنون أو نحو العصاب النفسي، بمجرد غياب الله والايمان اللذين من شأنهما تحقيق هذا التوازن وتصعيد اختلاله وتجاوز هذا الاختلال؟ نحن اليوم فقدنا إلى حدّ ما وبصورة عامة ديانتنا، إلا أننا حافظنا على الثقافة التي التهمت هذه الديانة. ثقافة بُتر الله منها وهو الذي كان يبرر وجودها ويحقق توازنها. والنتيجة هي. إما أن نعود إلى الله. وإلا كان علينا صرف النظر عنه، أن نكتشف التوازن ولن يكون ذلك دون إعادتنا إلى الله ولكن بشكل آخر.

ولأمّه التي كانت تبلّغه عن نقص الخمر في عرس قانا، أجاب يسوع وكأنه ينكر النبوة التي جعلته يولد من أم بشرية: «مالي ولك يا امرأة؟» على اعتبار أن يسوع، هو بشكل أساسي ابن الله، ابن كلمة الله، ابن الروح الذي اعتبر أعلى مستوىً من الحياة. هكذا مطيعةً، ودون أن تثور على اللهجة التي استعملها الابن بتوجهه إليها، فإن مريم الأم، أمرت الخدم قائلة «مهما يأمركم به فافعلوه». وكلمة يسوع هذه، قلّصت على هذا الشكل وظيفة الأمومة، وفصلت عن الروح الواقع المرتبط بما هو أمومي. «فالذي ولده الجسد هو جسديّ، والذي ولدته الروح هو روحيّ، فلا تعجب مما أقوله لك، يجب أن نولد من جديد».

وفي شرحه أمام نيقوديم يقول يسوع «الحق الحق أقول لك، إن لم يولد أحد ثانيةً فلا يقدر أن يعاني ملكوت الله».

وهكذا فإن الولادة البشرية تفقد قيمتها. لأن الأم ليست سوى جسد... ولا يلد جسد المرأة سوى جسدٍ دونما روح، ووحدها ولادة الروح هي التي تعتبر، وهذه الولادة لا يمكنها مطلقاً أن تأتي عن طريق الجسد، بل عن طريق الفكرة ذات القدرة اللامتناهية التي يمثلها الله. والجسد والجسم، هما عاجزان لأنهما لا يؤديان إلى الروح.

هذا ما سوف تعلّمنا إياه المسيحية. وهذا ما سوف يثبته الموت المظلم المحروم من الخلاص.

وهذا التعليم الروحي، على الرغم من إرادته التسامي أو بسبب ذلك، ألا يحتوي على شيء من اللاإنسانية في مثاله الأعلى؟ «الذي يحبّ حياته يفقدها والذي يكره حياته في هذا العالم يحتفظ بها في الحياة الأبدية». وفي هذه الترجمة لتوراة القدس، تستعمل كلمة كره،

وهكذا فإن يسوع قبل أن يقبل الموت من أجل خلاص البشر حبّاً بهم، يعلّمهم كره الحياة... كره حياتنا على هذه الأرض التي لا قيمة لها مقابل السماء الموعودة.

وعندما يُبعث يسوع من الموت بعد صلبه وموته، وعندما يرى مريم المجدلية تبكي أمامه دون التعرف عليه، فإنه يقول لها دون تأثر ظاهر «يا امرأة لِمَ تبكين؟ من تطلبين؟» إن المسيحية تبشر بمحبة الآخر. ومثل هذا المثال الإنساني قد يكون أعلى من أي مثال. ولكن كيف يمكن لهذا الابن الذي هو مثال المحبّة تجاه البشر أن يعامل هكذا المرأة مريم المجدلية؟ إنه لا يواسيها ولا يطمئنها لحظة واحدة بينما هي في ألمها واضطرابها ترجوه معتقدة بأنه البُستاني بينما كان قد بُعث من الموت، سائلةً أن يدلها أين هي جثة سيدها، ثم فجأة يعرّف بنفسه عندما يصرخ: «مريم!» ولكن ليضيف مباشرة بعد ذلك ـ وهذا ما تثبته الترجمة الانجيلية الأميركية المأخوذة عن النصوص اليونانية ـ ليضيف بقساوة تنقصها الرحمة: «كفّي عن التعلّق بي». وتوراة القدس تلطّف هذا القول عندما تكتب: «لا تستوقفيني على هذا النحو...».

في الحقيقة أن روح المحبّة عندما تنفصل على هذا الشكل عن جسد المحبّة وعن جسم المحبّة، فلن تعود لها أية علاقة مع الحياة، مع الألم ومع الموت وحتى مع الشعور بالإشفاق أيام الضعف البشري. ووحدها قد تحكم عندئذٍ قدرة الكلمة. كلمة تهمّها سلطتها الذاتية قبل كل شيء، وتجهد أن تُثبت نفسها وكأنها الانتصار العجائبي الذي تمّ إحرازه على الصراخ المتألم والمغلوب على أمره لجسدٍ مخنوقٍ ومجبرٍ على الصمت كما هي مريم المجدلية البشرية والمجروحة والتي تتوقف عن النحيب عندما يعلمها يسوع بأنه قيد صعوده إلى السماء، إلى الآب إله البشر. الابن المصلوب بُعث في الكلمة. هذه الكلمة، حيث يصبح المصدر البيولوجي والعاطفي لحياة كل رجل وامرأة دون مبرر. إلا أنها بالمقابل، كلمة لا تستمد وجودها إلا من الإيمان وفي الإيمان. وإذا ما فقدنا الإيمان فإننا نخاطر بفقدنا هذه الكلمة العجائبية والقوة التي تمنحها إلى المؤمنين وحدهم.

وفي التخلي عن المظهر الفيزيائي البشري، فإن يسوع المبعوث من الموت، يأمر توما، كما في الترجمة الأميركية للإنجيل المسماة «العالم الجديد» والمأخوذة عن النص اليوناني، يأمره بقوله: «كفَّ عن أن تكون متشككاً، وكن مؤمناً...» ويضيف يسوع موضحاً: «طوبى للذين لم يروا وآمنوا». وفي توارة القدس يقول يسوع: «لأنك تراني تؤمن»، قبل أن يضيف مفسراً «طوبى للذين يؤمنون دون أن يروا». وهذا يعني أن الإيمان يجب أن لا يعتمد على الجسد وعلى الإحساس... لأنه ينتج عن قدرة الكلمة وحدها، الكلمة

المقدّسة المتعارضة مع الجسد الدنيوي. وليست اللغة المؤلّهة سوى كلمة الكلمة، كلمة ولدتها الكلمة: الكلمة العليا. وهذا ما يسبب انغلاقها أمام المجالات الانفعالية والحواسيّة، وانغلاقها أمام الحياة، أمام حياة ـ ليست إلهية وخيالية، أو هي على الأقل مجرّدة وذهنية ـ بل انغلاقها أمام الحياة البشرية الطبيعية التي حكم عليها بأنها أقل مستوىً. ومن هنا ينتج تحقير كل كلمة تبقى متجذرة في الجسد، في جسد بيولوجي كثير الأمانة للطبيعة البشرية. فيسوع يطلب من الإيمان بالكلمة أن يكون أعمى أي أنه يجعل الكلمة عمياء بالنسبة لجذورها الجسدية، وتريد الكلمة أن تنسى أنها تصدر عن جسد سريع العطب، لأن مصيره الموت. وهذه الكلمة ترفض أن تنقل لنا كلمات ضعف جسدنا.

ومكتوب أيضاً: «من المؤكد أن يسوع حقق أمام تلامذته كثيراً من الآيات الأخرى التي لم تذكر في هذا الملف. إلا أن تلك التي ذكرت، كتبت لكي تؤمنوا بأن يسوع هو المسيح ابن الله وبايمانكم تكون لكم الحياة بواسطة اسمه». وهكذا فإن نظام الحياة يتأسس على الاسم وهذا هو نظام الحياة المجتمعية. وإذا ما كانت الحياة فانية، فإن الاسم يجب أن لا يزول. والحياة، الحياة العاطفية وليدة الحياة الجسدية، يتم طردها في هذا النظام المجتمعي حيث الاسم واللغة الكلامية تسمّتان. والحياة الجسدية هي إذن أقل من مسمّاة وثانوية الولادة. ويمكن اعتبارها جهيضة كلغة، وتصنيفها كلغةٍ دنيا، لغة تنقصها الكلمات كي تعبّر عن نفسها ضمن الخطاب لأن لا حقّ لها بالثقافة وبالكلام. ومن هنا سوف يولد ما لم يعبّر عنه الكلام وما قبل التعبير أي لغة «نكوصية» بكل معنى الكلمة. وهذا ما سيكوّن لغتنا الداخلية، لغة أعماقنا، اللغة الأكثر التصاقاً والأكثر انفعالية والأكثر بدائية، والتي سوف تختلط مع الجسد نفسه ـ تحت طائلة التعضّي النفسي إذا لم يتم تحرير هذه اللغة الإحشائية والأولية ـ حيث إنه في تسلسل اللغة الكلامية يتدرج التعبير الشفهي مرتفعاً روحياً نحو الله، نحو الآب والابن اللذين يشرّفان الفكر وحيث إنه في الوقت نفسه وبشكل يكاد يكون سرّياً، فإن تدرّجاً في التعبير عكسياً وتقهقراً ينحدر بنا حتى الصمت، باتجاه بشرتنا وأحشائنا وأصولنا العضوية والرحمية، وباتجاه غضب كل هؤلاء إلى درجة العارض المرضي الممزوج بالتلذذ وبالاستمتاع حتى الوصول إلى اللغة المخجلة أو المُنكرة، والتي هي على العكس تقلّل من قيمة الفكر، كما لو أنه في تلك المناطق التي تعتبر منحطّة بل بذيئة لأنها ذات جنس لم يعد للروح أي مكان، وهناك في تلك المناطق وحدها تتحكم المادة الغارقة في ظلمات الأحشاء وحيث تدفن حياتنا المعادة إلى المادة. إلا أنه، على العكس من ذلك، فمن الضروري بالنسبة للحياة الطبيعية، وإن

كانت تحمل خطر إنسانيتها، من الضروري أن تُستعاد لها روحيتها الجسدية. أي روحية الأعضاء والنَفَس والحركات. وبذلك تتعدل القيم الأخلاقية، لتصبح أقل تجريداً ولتصبح ملموسة أكثر، وأكثر تطلّباً. على اعتبار أن الخلاص، في الروحية المادية، لم يعد يتعلق بالسماء وحدها، بل يرتبط أيضاً بالأرض. ولن يمكن للحياة بعد ذلك أن تعوّل على الموت لتجد لنفسها حلاً.

وفي هذا النظام الأخلاقي الجديد، ستتمتع الحياة بقيمة لامتناهية ومقدّسة. أليس الهدف هو إزالة العنف البشري؟

إن فقدان الإيمان بالقدرة الوحيدة لكلمة الآلهة، قد يمكن أن يعني بأننا أصبحنا أحراراً لنعتقد بأن الوجدان، على الرغم من الحقد الذي يمكن أن يكون عاهتنا البشرية، على الرغم من الحقد ـ يمكن للبشرية أن تتقدم إذا ما أرادت ذلك. وتعني هذه الإرادة تقدماً اجتماعياً وتعني استعادةً لثقة الإنسان بنفسه.

حتى الآن، كان الخلاص يعتمد في الأساس على الكلمة الروحية الدينية، ومنها اشتق انحراف الإيديولوجيات حتى البسيطة منها وحتى المغرقة في الإلحاد. ولكن ألا يمكن أبداً إنقاذ الجسد؟ أليس ما هو محروم من اللغة، محروماً من الخلاص؟ وهل يمكن للغةٍ تصدر عن الجسد إنقاذ هذا الجسد الممقوت والمحكوم عليه؟ وهل على ما هو مائت أن يستسلم؟ ففي النظرة الروحية المسيحية وفي الاتجاه الفكري الذي صدر عنها، إذا ما كان ما هو وليد الجسد جسداً، فإن الجسد وفق هذه النظرة، لا يمكنه أن يتروحن، والتناقض بينهما واضح جداً. وهذا يعني أن الجسد لا يمكنه أن يصبح لغة كلامية أو لغة الروح. ووحده الروحي، هو ما يولد بواسطة الروح. والجسد الذي تتم ولادته بيولوجياً من أمٍّ أخصبها أب، هذا الجسد، لا روح له ولا لغة. ومع ذلك فإن الجسد يتكلم: يتكلم مهدِّداً كما يتكلم مهدَّداً... وغضب الجسد يمكن أن يكون مؤذياً أو انتحارياً... ولكن إذا ما عبّرنا بلغةٍ مجسّدة، بلغةٍ تمثل الجسد كإشارات جسدية وعاطفية للحياة البشرية ولقلقها ككائن معزول، نخرج بذلك عن الثقافة الدينية التي نظّمت بنية فكرنا وهذّبته. ونخشى أن لا يتمكن الفكر من فهم هذه الكتابة الجديدة للجسد الذي يرفض أن تهجره الروح حين يكون حميم الالتصاق بالوظائف العضوية وبالألم وبالظلم وكذلك بالخوف، وكلها ترجع إلى أصولنا الرحمية الداخلية، وليس الرحم سوى جزءٍ من جسد امرأة عادية، إنه الأصول الأنثوية الموغلة في القدم، وبداية كل حياة!

في الرسالة الإنجيلية الموجّهة لأهل رومية، وفيها البدايات البعيدة لثقافة عالمنا العبري ـ المسيحي، نقرأ ما يلي: «نحن إذن أيها الأخوة لا مِنّة علينا للجسد حتى نعيش بحسب الجسد، لأنكم إن عشتم بحسب الجسد فإنكم مائتون لا محالة...».

واللغة هنا، لا تقترب من الجسد ومن الواقع إلا لتقلق ولتهدِّد: «إذا ما قمتم بواسطة الروح بإماتة مطالب الجسد، فإنكم تحيون» ويعني ذلك أن علينا قتل الجسد لكي نعيش. هذا هو محتوى الرسالة المسيحية ومحتوى التعليم الروحي الذي يأمر البشر مع ذلك بعدم القتل. أما الحروب، ومن ضمنها حروب الديانات، فقد أثبتت لنا أن البشر خضعوا أو اتّبعوا هذه الازدواجية الروحية وهذا التناقض الذي هو في أساس حضارتنا.

والروحية المسيحية، إذ تهدم الجسد وتريد إماتته، تبقى محدودة. ولأنها لا تتمكن من روحنة الجسد، تكتفي بحذفه أو تحاول ذلك. وهذا طبعاً أكثر فعالية وأكثر بساطة من أن تسعى للعمل على ترمّز الجسد ودمجه في الروح، لكي تتمكن الحياة الحقيقية والموقّتة والحيّة فعلاً، أن تتغلّب على الأبدية التي ليست في أساسها سوى أبدية الموت... وإذا ما كانت الأمومة البشرية قد تم تحطيمها بتلك البساطة في الإنجيل، يمكننا التساؤل أيضاً عما هو مصير الأبوّة البشرية في النصّ المقدس؟ في هذا النص، لا تتعلم الأبوة تضحية نفسها كما هو الحال بالنسبة للأمومة، بل تجد نفسها على العكس من ذلك، مرفوعة القدر في الأبوة الإلهية، وإن ما تتعلمه هو ضرورة تضحية الابن بقساوة... وهكذا أيضاً فإن الجسد يستمر غيابه من اللغة.

«الذي لم يوفّر ابنه الخاصّ، بل سلّمه من أجلنا جميعاً، وإذا ما كنّا معه، فلماذا لا يعطينا بطيبةٍ كل الأشياء الأخرى؟...» ويمكننا أيضاً التساؤل عن معنى هذه الأبوة التي تمرّ بتسليم الابن للموت ولا تقبل حتى موت الأب، إذ إن الأب يضحّي بالابن من أجل خلاص الجميع. والحرب حين تستعر، لا تحدثنا إلا بمثل هذه اللغة. فالأبناء الجنود يحثهم على التضحية الأب الجنرال من أجل قضية الأمة.

ومنذ الميثولوجية اليونانية، تمكن كرونوس من الحصول على امتياز الحكم عوضاً عن الجبار «تيتان» بشرط أن يبيد كل ذكر من ذريته. وكان على زوجته «ريهيا» تسليمه كل مولود جديد ليميته.

وكرونوس باللغة اليونانية هو الزمن، هذا العجوز الذي يلتهم أولاده، إذ يمر الزمن وتضيع السنون... هو تشبيه للزمن الذي يضحّي بشبابنا. وكرونوس نفسه، حين عرف

تحت اسم «ساتورن»، كانت تمثله الميثولوجيا الرومانية على شكل رجل عجوز يحمل منجلاً. وهذه الصورة الميتة للأب، تقترب من صورة الموت الذي يحصد بواسطة منجله كل شيء. وهو الحرب في تلك الأبوة البدائية الخام التي شنّها الماضي على المستقبل. وعلى الماضي أن يحكم لأنّه النظام ولأن له صفة القانون. فالماضي يضحي بالمستقبل، هذا هو النظام المحافظ. وهذا هو طغيان النظام... فإن سيرتنا نحن هي في السموات التي منها أيضاً ننتظر مخلّصاً هو الربّ يسوع المسيح الذي سيغيّر شكل جسد تواضعنا ليكون على صورة جسد مجده بحسب عمل استطاعته أن يخضع لنفسه كل شيء» (رسالة بولس الرسول إلى أهل فيلي، الإصحاح الثالث، ٢٠ ـ ٢١).

هكذا ولدت التقاليدية. في المازوشية وفي إذلال الجسد وفي الخضوع للسلطة. وهكذا يستمر دوام أفكار وثقافات... وهكذا خُلقت وبقيت على قيد الحياة حضارة كهذه... وطالما يحتفل الإنجيل بهذه السلطة، فإنها تصبح مقدسة وتصبح جديرة بقيادة البشرية العبرية ـ المسيحية.

إلا أن سلطة الأب هذه، ما أن تفارق تلك النصوص الدينية في المجتمع الحديث العلماني، حتى تصبح مقلقة ومشبوهة، تتجه نحو القمع أكثر مما تتجه نحو التحرير...

لكي نخرج من سجن التقاليد، علينا أن نثور على السلطة، أو على أقل تعديل أن نثور في مجالات الفن والفكر. لأن الخضوع قاتل في مجالي الفن والفكر. إنه يقتل الخلق والإبداع والحرية. وماذا سيحدث إذن عندما لا يكون حاضراً الإلّه الآب لكي يروحن على الأقل فشل هذه الثورة ويروحن مغامرة التجديد ولكي يستبدل بالأبدية الأشكال والأهواء؟ وتجاه الأدب اليوم، إن الصحافة ووسائل الإعلام والدعاية والاستثمار، جميعها ودونما روحنة تمثل سلطة بعيدة عن أن تكون سماوية، طالما خضعت لها الرواية وغالت في ذلك إلى درجة أن اللغة لا تسمح لنفسها بأي خرق. أما الكتابة التي ليست ثمرة عمل أدبي يسعى إلى التجديد فإنها تفقد عفوية الكلمة. إنه الصوت، الصوت الحيّ، هو الذي يُضحّى به في كتابة روائية مقولبة وفق لغة ميتة. الرواية تتدنى لكي ترضي عاداتنا في القراءة (وسوف نعود إلى هذا الموضوع فيما بعد).

طالما كانت الكلمة مرتبطة بالروح مع الله، كانت لها قيمة شبه إلّهية حتى لو كفرت وحتى لو كانت إباحية. إلا أنه في ظلّ قوانين، هي من حسن الحظ في عالمنا المتحضر والعلماني، لم تعد إلّهية في شيء، فإنّ الكلمة فقدت تدريجياً قيمتها الروحية وتحوّلت الروح

إلى آلهة أخرى غير الإلّه الذي كان يجعلها تمرّ عبر الكلمة المقدسة. فما هي قيمة هذه الآلهة؟

لقد تقلص المجال في ثقافتنا الحالية أمام اللغة التعبيرية، مما جعلنا نعتقد أن مجال عمل الفكر وجهده قد تقلّص هو أيضاً وقلّت أهميته. ولا يمكن أن يُقلّل من أهمية الحرية دون نتائج مفجعة.

والكلمة ـ الفن بانتهاكها للكلمة ـ النظام، تتوصل إلى الكلمة ـ الحياة. ذلك ما كان يجب أن يكون عليه المسار أمام حريتنا للخلق. وليس الفن سوى تحدٍّ، إنه ثورة على أقل تعديل.

وفي الرحلة الأدبية، كان مطلب اللامحدود، هذا المطلق المستحيل، كان يبرر مرورنا اللغوي على الأرض، ويعرّف، فيما يُكتَب، الروح الجمالية. وإلا فما الفائدة؟ ولماذا نتكلم؟ ما فائدة أن نكتب إذا كان النبض الواهن لا يستمر مع نهاية الكتابة بالوميض في حياة ترفض الموت، وإذا لم تقاوم الكتابة الأنظمة وتتحدى القدر وربما تنافست مع الآلهة؟

إن سلطة النظام، الديني أو العلماني، تسحق سلطة الحياة. وقد يكون ذلك ضرورياً في عالم اجتماعي عليه أن يعلّمنا النظام وأن يحارب فينا الغريزة الوحشية. ولكن من الضروري الصراع رمزياً ضدّ مثل هذه العرقلة للحياة وحتى ضدّ عرقلة الحياة الوحشية، وذلك من أجل إنقاذ رمز الحياة على الأقل؛ هذا الرمز ومكانه هو قبل كل شيء في اللغة التعبيرية حيث تتأنسن حياتنا الحيوانية عبر الكلمات وقواعدها. ولا يمكن لأيّة معركة أن تحلّ محل معركة الكلمات والجمل، لكي تنغّم وتقود ـ سيولةً وعبوراً أو شكاً وحرارةً أو مساراً صوتياً وتنفساً ـ أن تقودها نحو التحرر... وكل ذلك يمكن تحقيقه بقدر أقلّ عندما يكون الله غير حاضر ليرسم معالم الطريق.

كانت الكلمة تعوزها الكلمة الميتية منذ عهد الإنجيل واليوم، وعلى أرضنا الخائبة الأمل، فنحن نفتقر إليها أكثر من أي وقت مضى... وهذه الكلمة الغائبة هي كلمة الأدب الذي يجب أن يولد والذي سوف يولد من جسدنا المضطَهد ليعلّم الحياة من جديد، وليمكّنها من قول موسيقاها بواسطة كلمات تصغي إلى قلوبنا ودماغنا وأعصابنا وجنسنا وأعيننا وتصغي إلى إحساسنا بأننا بشر تعيسون ومضطهدون.

إن الجسد، جسد الرجل، جسد الأب وعلى الأخصّ جسد الأمومة وجسد المرأة أيضاً، لم تُثِرْ جميعها سوى الرغبة الواعية أو المحرّمة. وبشكل غامض وفي الوقت نفسه،

ألهمت القرف والعدوانية والخوف. وجاء الدين ليعكس ويضخّم هذه الظاهرات وليدرجها في ثقافتنا. ولم تكن رَوْحنتنا الدينية سوى نوع من الأوامر الموجّهة إلى الجسد وإلى الموت وإلى القلق الذي ادّعت بأنها انتصرت على كلٍّ ذلك بواسطة حلٍّ أساسه يقينٌ هو فوق طبيعي.

واليوم فإن تطور عقليتنا العلمانية قد حرّر نوعاً ما الجسد من العوائق الدينية، إلا أن لغتنا، لم يتم تحريرها. وإذا ما كان يسمح للإنسان أن يعيش جسده وإذا ما كان على الأقل، قول الجسد مسموحاً به أيضاً، إلا أن كتابة الجسد بمعنى العمل على تحميله بفكرٍ وروحٍ وخيالٍ أي تزويده بما وراء طبيعة الجسد، يبقى ذلك من محرمات اللغة أو أنّ ذلك على أحسن تعديل يتمّ تصنيفه في مجال التوهم. واللغة التعبيرية لا تتبع في الحقيقة اللغة الإحشائية. فهناك انقطاع بين الواحدة والأخرى. ولذلك يبقى في لغتنا ما هو غير معبّر عنه أو ما هو قبل التعبير. أما روحنة الجسد فإنها تجتاز الوجدان بصعوبة وتحتفظ الكلمة بعجزها.

وبمعزل عما هو ديني، عندما تحاول اللغة ترميز وترجمة الحياة البيولوجية، فإنها تشير إلى عجز الجسد أمام الشيخوخة والموت ويمكن أن تشير أيضاً إلى عجزه أمام الكراهية.

وهذا ما تميل الروح إلى رفضه معتمدةً على الارث الديني وعلى السيطرة على الجسد وعلى تلك القدرة التي من شأنها التقليل من قدر الجسد وتقليص حقيقته تهرباً منه.

لقد أثبتت الديانة والفلسفة والمثل الإيديولوجية عجزها أمام القلق. وكل أدب يحاول بعد فشل الكلمة هذا، يحاول العودة إلى حقيقة عجز الروح أمام مصير هشاشةً الجسد، هو أدب كلمة صعبة تصدمنا ونفضّل تصريفها وكبتها لكي لا نتألم...

مع العلم أن الهدف التعبيري لكل أدب هو الحيلولة دون إفلاس الترمز.

وبدون أدب، فإننا نقع في خطر حرماننا من صوتٍ نحن بأمسّ الحاجة الحياتية إليه عندما يتوجب علينا أن نصرخ طالبين النجدة على كوكبنا الذي هو في خطر.

«الروح بكاملها تفوق الجسد» هكذا كتب أفلاطون في القوانين. كما كتب أيضاً بأن الجسد لا روح له... والجسد الميت ليس بالنسبة لأفلاطون سوى «كومة من اللحم يتم دفنها»، أثناء الجنازة. إن جزءنا الحيواني ـ جسدنا ـ لا تتم إضاءته أو ترميزه حتى في اللغة الأكثر روحانية والأكثر مثالية. وأفلاطون يرمي الجسد إلى الموت ولا ينقذ سوى الروح.

وفي اللغة الأفلاطونية التي تأثرت بها الكنيسة فإن الجسد لا وجود له. «في هذه الحياة ذاتها، إن ما يشكل وجود كل منّا ليس سوى الروح: والجسد ليس بالنسبة لكل منا سوى الصورة الملازمة». وهذه اللغة الأفلاطونية التي تدافع عن القوانين تعدّد فيها بعد: العبيد وحيوانات الجر، والحصان والكلب أو «أي حيوان آخر». وفوق الجميع يقف السيد. والفكر الذي يمكّن من هذا التعداد عند أفلاطون الفيلسوف، صديق الحكمة، هو الفكر الذي يعتبر الجسد كعبد. عبد لمن؟ ـ عبد للسيد. ومن هو السيد؟ ـ إنه سلطة الروح. وعلى الجسد أن يخضع لسلطة الروح في أسس الفكر الأخلاقي. والسيد الروح يحتقر الجسد العبد.

إلا أننا في أسس أخلاقية مبنيّة على الحساسية، يمكننا عكس الترتيب، يمكننا بث الفوضى في الروح وتسليم الروح لسلطة الجسد. وعند ذلك تصبح الروح جزءاً من الحياة وليس جزءاً من الموت وحده. وعند ذلك أيضاً، على الروح تحمّل عبء تناقضاتنا.

ومن المؤكد أن المخاطر والحواجز تزداد عندما تقترب من الجسد، وباقترابها من الجسد تحتاج الروح إلى قوى أكبر لمقاومة خطر الاضمحلال دون أن تضعف عندما تقترب من الجسد، عليها التزود بقوةٍ كافية لكي تبقى ولكي لا يتم إغراقها في ملذّات أو آلام الجسد. بهذا الأسلوب وحده يمكننا أن نوحّد فينا ـ ما إذا ما تمّ فصله، يغذي فينا، مهما حاولنا إنكار ذلك ـ روح الحطّ من قيمة الحياة.

ولكي تقوى الحياة فينا، على الجسد أن يتوحد مع الروح، ويجب أن لا تتم هذه الوحدة، كما يعتقد ذلك الحب وحلمه الساذج، في ذوبان هو بشكل مبهم خنثوي المردّ ـ حيث يحاول الجنس المتّقد شهوة أن يذوب في الجنس الآخر ـ بل تتم في وحدةٍ داخلية، حيث يتمكن الجسد والروح بتوحدهما في كل منّا، تحقيق تفتّحنا للآخر وللخارج ولكي نتحول إلى إنسانية كاملة مع أنفسنا ومع الآخر، في احترام الآخر بشكل كامل (من أجل أدبٍ يسعى للتعبير عن كاملنا وعن حياتنا. . .).

هذه الوحدة جسد ـ روح، هي الحماية الروحية لازدواجنا الذي لا مناص منه وعلى الوجدان مجابهتها. إلا أن الإنسان البشري، يصطدم بالازدواجية ويشعر بالخجل أمام كرهه فينغلق ويتجمّد. وهو يفضّل الكبت عوض التعرف على هذه الازدواجية حبّ ـ كره. وإذا ما أرادت الروح اعتبار نفسها بريئة، فتلك لأنها تشعر بالذنب بشكل مبهم. وعند ذلك يتدخّل اللجوء إلى إسباغ الكمال المثالي على الأشياء دون التوصل إلى أيّ حل،

وهذا ما يعقّد المشكلة. إنه يعطّل الروح حين يبقيها على تخوّفها وعلى كرهها للجسد وليس هناك أي مخرج.

وفي نهاية الأمر، فإن أفلاطون والمسيحية وثقافتنا، كل ذلك، مكّن بصورة عامة من مساعدة الرجال والنساء على رؤية أنفسهم كما ليسوا هم عليه وعدم تقبّل أنفسهم كما هم.

وأما فرضية الروح، فإنها تصعّد البشرية إلى مستوى أرقى مما تستطيع هي أن ترتفع إليه. إنها تثير التخيّل الوهمي وعدم التسامح والحرمان والهجومية والوحدة والنرجسية والانهيار العصبي والعنف وكره الرجال والنساء الذين يتخلّى عنهم خداع الروح... هناك نوع من المجّ ومن نفور العالم أمام الحياة. إنه التدمير الذاتي للحضارات وللإنسان.

بالاعتماد على ما نقله إلينا جاك لوغوف (J. Le Goff) في رسالته حول «تخيّل القرون الوسطى» عن المواقف الجديدة التي تبنّتها الكنيسة تجاه الأحلام وتفسيرها «عندما أصبحت المسيحية ديانة وإيديولوجية مسيطرتين في الغرب في القرون الوسطى»، يمكننا القول بأن موقف رؤساء المسيحية ساهم في تنازع الإنسان بين روحه وجسده حتى خلال نومه. إذْ رأت الكنيسة، أن عليها زجر دخيلتنا الوثنية (الجذور اليونانية ـ اللاتينية لثقافتنا) التي كانت تشعر بحرية التعبير عن نفسها، وسوف تحاول الكنيسة، ليس فقط أن تحوّل المسيحيين عن تفسير الأحلام، بل نجدها تقسّم الأحلام إلى صنفين، الأحلام الصالحة الآتية من الله والأحلام السيئة الآتية من الشيطان، مما جعل الإنسان يخاف من أحلامه أي يخاف من نفسه. ويكتب لوغوف في «تخيّل القرون الوسطى»، الرسالة المشار إليها آنفاً: «هكذا كما يظهر لي، ولمدّة قرون، ولد مجتمع ذو أحلام مكبوتة، مجتمع مضلَّل، في المجال المرتبط بالأحلام» ويمكننا الإضافة، بأن اللغة الجسدية سوف يتم كبتها على هذا الأساس، لأنها تحترس من الأحلام «السيئة» التي يوحي بها الشيطان والجنس ولا تعرف كيف يمكن التفريق بينها وبين الأحلام «الصالحة» التي يوحي بها الله والروح. وبذلك توصلت الكنيسة إلى «أن يكبت الحالم أحلامه». ويتابع لوغوف قوله: «إن المجتمع المسيحي لبدء القرون الوسطى، هو مجتمع حالمين محرومين». وفي ترتيل رددته القرون الوسطى منشدة: «فلتتقهقر أحلام وخيالات الليل».

ووحدها رؤى ما وراء الطبيعة وأحلام الأوساط الرهبانية، سُمح بها من ضمن إنتاج روحاني وضع تحت المراقبة. ومثل تلك الكنوز المسموح بها، كما يقول لنا جاك لوغوف، هي التي سوف يتداولها مجتمع القرون الوسطى ذو التخيّل الذي تمّ تطويره بتأثير الديانة.

ووضعت لغة الأحلام تحت المراقبة من قبل اللغة المسيحية التي أصبحت سيّدة جسدنا المتهم بعلاقة مع الشيطان. ويستنتج جاك لوغوف بأن الكبت والتحكم بتفسير الأحلام، «فُرِضا علينا كما فُرِضَ علينا كبت الجنس، من قبل المراقبة الكنسية التي لم نتحرر منها نهائياً حتى اليوم والتي أدت بدورها إلى علم النفس تحقيقاً لأفضل أو لأسوأ». وهكذا تمت مراقبة دخيلتنا والحكم عليها وتوجيهها. كما تمّت ملاحقة اللغة الانفعالية منذ قرون عديدة. وجاك لوغوف حين يحلل هذه الفترة من القرون الوسطى التي سوف تشكل في القرن الثاني عشر أسس الرواية وأسس الأدب الكورتوازي، فإنه يبيّن لنا كيف أن الجسد هو المغلوب على أمره في هذه الثقافة؛ «التجسّد هو لإهانة جسد الله»... و«مقت الجسد ومقت الجنس، بلغا أشدهما في جسد المرأة. ومن حواء إلى الساحرة الخبيثة في نهاية القرون الوسطى، فإن جسد المرأة كان المحط المختار من قبل الشيطان... كما أن اللقاء الحتمي بين الفيزولوجي والمقدس أدى إلى محاولة إنكار الإنسان البيولوجي... وطريق التدرّج الروحي يمرّ بقهر وتعذيب الجسد... أما المثال الروحي الأعلى أي القديس، فإن قداسته تثبت دون أي التباس أو مناقشة، عندما يضحي بجسده في الاستشهاد». ويقدم جاك لوغوف كبدعة مسيحية أولى «العلاقة بين الجسد والخطيئة». «وشيطنة الجسد في القرون الوسطى، كان من شأنها حرمان الجسد من كل كرامة». وبقراءة هذه الرسالة لجاك لوغوف يتأكد لنا، بأن «الوجل» الذي يجعل اللغة العاطفية الشفهية وحتى اللغة الأكثر ارتباطاً بالجنس واللغة الأكثر شبقيّة، يجعلها تتحاشى العودة إلى الأصول البيولوجية والرحمية للحياة، هذا «الوحل» هو عاقبة أثر المسيحية الأولى حيث كان الجسد «مُخجلاً». ونضيف بأننا بتأثير تلك المسيحية، حافظنا على ارتباك فهم بسبب ولادتنا من هذا الجسد الأنثوي أو عن طريق اقتران الذكر والأنثى. وغالباً ما نحن نشعر بالارتباك لقول ذلك أو عند محاولة تذكّر ذلك بكثير من الدقة، بكثير من التفاصيل أو بكثير من الأسئلة... نحن «نتحاشى» ذلك وهذا «أليق»... أما الحياة التي تجذّرت في تأثراتنا العاطفية البدائية فإنها تحافظ تجاه اللغة التي لا تزال متأثرة ببنيةٍ دينية على شيءٍ من عدم اللياقة.

ولنستشهد بجاك لوغوف للمرة الأخيرة: «إن إهانة الجسد والنموذج الرهباني كان لهما بدون شك تأثير مرجّح على عادات الغرب وعقلياته». وهذه الإهانة الجسدية هي التي نجدها تظهر بعد قرون عديدة في ذروتها. وعند من؟ ـ عند المركيز دو ساد (de Sade)، مع أنه ليس أبعد من كتاباته في القرن الثامن عشر عن مثال رهبان القرون الوسطى؛ هذه الكتابات ألهمت خلال القرون التالية أدباً شبقياً كاملاً والرواية المشهورة (قصة أو

(Hist. d'O) لبولين ريـاج في القرن العشرين هي إحـدى حفيدات سـاد. ولكن قراءتنـا لتلك النصوص العائدة للأدب الشبقي الكبـير، ألا تمثل اقـتراباً مضـاداً للجسد؟ كـما أن وصف التصرفات السادية والمازوشية والجنسية وكذلك اختراع وسائل التعذيب التي تغذّي تلذذ الكثيرين من الشعراء وإعجابهم، أوليست هي الوريثـة المباشرة لكـره الجسد ـ والتي هي أقل حداثة مما نعتقد ـ وريثة التصرفات التقشفية والإماتية لرهبان القـرون الوسـطى؟ وأن الكتابة المتصلة بأصولنا الجسدية هي التي تبعدنا عن هذا الأدب الشبقي المـرتبط بلغة الكنيسة القديمة، والذي يكتب الجسد، إلا أنه يكتبه من خلال مقاطعة ذهنيـة وانحرافيـة نحو هذا الجسد، إذ علمتنا المسيحية أن نفرض على أنفسنا هـذا الانفصام الخـطير وذلك منذ نهاية العصور القديمة المتأخرة.

شانتال شوّاف

(باريس)

نقله إلى العربية: قاسم شواف

فهمية شرف الدين

نحو تصور آخر لقضية المرأة

- ١ -

في عالم يتجه إلى أن يكون سفينة عائمة على حد قول غورباتشوف، تتجمع فيها المجموعات البشرية وتناقضاتها وأزماتها، كما تتقاطع فيها وتتجاوز، أحلام الناس وطموحاتهم، في زمن تزداد فيه عولمة الحياة والسلوك والثقافات والقيم، وتزداد في الآن نفسه مظاهر العودة إلى الذات وإلى الخصوصيات الممكنة، في زمن كهذا يلزمنا الكثير من الحذر والكثير من الدقة حتى نلج إلى قضية المرأة في العالم العربي على وجه الخصوص؛ فالمعايير السابقة المعممة التي استخدمت لتمييز هذه القضية، أي قضية المرأة وإيجاد مساحة خاصة بها لم تعد صالحة، واللغة المفاهيمية التي استخدمت للتعبير عنها بحاجة إلى إعادة نظر بمضمونها وارتكازاتها النظرية؛ فلا العناصر التاريخية والموضوعية التي استخدمها التحليل الماركسي قادرة على الاجابة عن الغبن اللاحق بها إلى الآن، ولا الاستبطان المتمحور حول الذات الذي انتهجته المدرسة الفرويدية قادر على سبر غور المشكلات الأنثوية.

فالمقاربات لوضع المرأة في العالم العربي كانت ولا تزال رهينة القراءة الأحادية التي تختزل القضية إلى أحد عناصرها، حيث يتم تجاوز العناصر الأخرى والتقليل من أهميتها وشأنها، ويحدث ذلك نتيجة لمحمول النظري القَبْلي الذي لا يجيز فصل قضية المرأة عن قضية المجتمع تارة أو تخضع هذه القضية لإشكالية البيولوجيا والجنس دون استثمار حقيقي ومفيد لهذه الإشكالية.

باختصار شديد إن الرؤى المتداولة لقضية المرأة، أكانت رؤى موضوعية تحيل إلى الوقائع التاريخية التي ساهمت في رسم صورة المرأة ودورها ومكانتها في المجتمع، أم كانت ذاتية تجد مرجعيتها في البيولوجيا وفي الفروق النوعية بين الجنسين، هذه الرؤى ظلت تسبح في فضاء الإيديولوجيا السائدة حيث الخطاب المسيطر، أي الخطاب الذكوري، يتساند مع السلطة السياسية في المجتمع الأبوي ويجد مرجعيته في ممارسة تاريخية تعتبر مسألة تقسيم العمل على أساس الجنس مسألة طبيعية، أو في الخطاب النقيض أي خطاب المرأة الذي يتخذ من الذاتية درعاً لمقاومة الخصم فيجري التأكيد على الأهلية وعلى القدرة، دون الالتفات إلى علاقات القوة التي أسست لمسألة عدم التكافؤ التي تسود علاقات المرأة والرجل. ولم تستطع المرأة في نضالها الدؤوب اختراق هذا السور الذي يحيط بالمشكلة. هكذا ظلت اللغة المفاهيمية المستخدمة لتشخيص مشكلة المرأة تدور في فلك السائد وتنهل من مفرداته، ولم تتحول رغبتها في الخلاص من الواقع ووعيها لهذا الواقع إلى صياغة نظرية تربط ما بين إمكانياتها وحاجاتها معاً. فلم تستطع مثلاً الاجابة عن السؤال الأساسي الذي لا يزال يغيب في ثنايا الايديولوجيات المختلفة التي تشكل فضاء هذا السائد، هذا السؤال هو ماذا تريد المرأة لنفسها؟

وإذا كانت المرأة لم تستطع صياغة سؤالها المحدد، وبالتالي لم تستطع الاجابة عليه، فإن المجتمع أيضاً لم يستطع أن يحدد للمرأة دوراً تسير على هديه، فهو تارة يريدها مدبرة منزل وأماً للأطفال، وبالتالي نواة لأسرة متماسكة؛ وعند الحاجة يدفع بها إلى العمل خارج المنزل ضارباً بالتربية والأسرة عرض الحائط. أليس هذا ما حدث بالضبط في أوروبا في نهاية القرن التاسع عشر وبداية قرننا هذا؟ أليس هذا ما يحدث عندنا مع فروقات كمية لا غير؟ وفي هذه الحالة تصبح المرأة قطعة غيار لتسد حاجة المجتمع الأبوي في مسار تطوراته المختلفة.

- ٢ -

لم تكتسب المرأة شخصيتها المميزة بعد. وشخصيتها المميزة ليست أقل أو أكثر من الرجل، بل هي بكل بساطة «شخصية أخرى»، لا ترفض جنسها، بل تقبله باعتباره معطى طبيعياً لا يمكن تغييره ولا فائدة من تغييره؛ وهذا يعني أن تفتش المرأة عن دور خاص بها في المجتمع وتناضل من أجل إنجاح هذا الدور وجعله أساسياً وفاعلاً؛ وغني عن القول أن الخبرة والكفاءة هي من أساسيات هذا الدور، وأن الشعور بأهمية العمل

والاجتهاد هي من الأولويات الضرورية لهذا الدور. فالمرأة بحاجة للتعلم ولاكتساب الخبرات والمهارات ليس فقط من أجل تربية جيل ناجح، بل من أجل نجاحها هي وإنجاح الدور الذي تختاره لنفسها، كما أنها بحاجة للتثقيف لتعي موقعها الأساسي في المجتمع ودورها المميز فيه.

إننا مدعوون، ونحن على أعتاب مرحلة جديدة من تاريخ هذا العالم، أن نعرف جيداً أن الكثير مما كنا نعتبره حقائق ثابتة قد انهار، بما فيه مناهج التحليل والمفاهيم المستخدمة أيضاً، وانهارت معه مجموعة الأساليب الكفاحية والنضالية التي ارتكزت إلى التناقض الحدّي بين الشيء ونقيضه. إن العالم يدخل عصراً آخر، هو عصر «الثورة الثالثة» كما يسمونها اليوم، ثورة المعلومات والاتصالات؛ ولا بد أن تعي المرأة جيداً أن موقعها في هذا العصر ومكانتها فيه تتوقف على مقدار ما تمتلك من معارف وما تكتسب من مهارات؛ فإذا كانت المرأة لا تزال تفتش عن دور لها في المجتمع، فأولى بها أن تكون مسلحة بالمعرفة وأن يكون همها ليس «الغلبة» بل المساواة. والمساواة لا تعني التماثل بل تعني الإفادة من نفس الحقوق والخضوع لنفس الواجبات، وهذا يتطلب نضالاً مختلفاً من أجل تحقيقه كما يتطلب نضالاً دؤوباً من أجل المشاركة في صنع القرار وتنفيذه.

إن رؤية أخرى للمرأة، تقرأ جيداً التجارب الاجتماعية المختلفة وتستفيد من كل الانجازات المحققة والاخفاقات التي خضعت لها الفئات الاجتماعية، وترى المستقبل بعين المحلّل والمستجيب للتحليل، هذه الرؤية تستطيع أن تصيغ إجابة مفيدة على السؤال المطروح ماذا تريد المرأة لنفسها؟ دون أن تستغرق في الذات حيناً وفي الموضوع أحياناً أخرى، اجابة علمية تجعل من الجنس أي كونها امرأة متغيراً بين متغيرات كثيرة، ومن اللحظة التاريخية بما تحمله من تناقضات محطة للبدء والمتابعة، فلا يقعدها التباطؤ عن انجاز طموحاتها، ولا يحبطها الموقف العدائي أو اللامبالي الذي يتولاه المجتمع الأبوي.

هذه الاجابة لا تعني المرأة وحدها بل تعني قوى التغيير جميعها في المجتمع، وعلى المجتمع وقواه التغييرية أن يصيغ هو الآخر تصوره المفيد عن دور المرأة آخذاً في الاعتبار كينونتها الإنسانية النوعية، فهل نستطيع أن نحيل التناقض بين المرأة والرجل إلى تنافس على المعرفة واكتساب العلم والخبرة والمهارات؟

فهمية شرف الدين
(لبنان)

فهمية شرف الدين

المرأة والقيادة: ملاحظات أولية

في تناول موضوع «المرأة والقيادة» نحن أمام حقلين معرفيين، منفصلين ومتصلين، ولا تزال حدودهما المعرفية غير محدّدة المعالم: هما منفصلان لأن الحقل المعرفي لمفهوم القيادة في المجتمع العربي لا يتجاوز حدود الرجل والمجتمع الذكوري وبالتالي فهو يستبعد من حقله الصراعي المرأة وحدودها الأنثوية، وهما متصلان لأن النظر في موضوع التقدم لا يقوم دون تعديل المسافة الموضوعية الفاصلة بين المرأة والرجل التي انبنت في حدود تقسيم العمل على أساس الجنس، هذا التقسيم الذي يعيد بناء المجتمع الأبوي السائد. ونحن نعتقد أن طرح موضوع «المرأة والقيادة» ينبغي أن يتم من هذه الزاوية أي اعادة النظر بمسألة تقسيم العمل على أساس الجنس، هذا الموضوع الذي بدأ يأخذ حيزه في الغرب نتيجة «لاستقرار» المعادلات الاجتماعية بين الرجل والمرأة في البنية الاجتماعية الحديثة.

ان طرح موضوع على هذا النحو يتعمّد في رأينا تجاوز السجال التاريخي حول حقوق المرأة ويعتبرها مسألة منتهية في التشريع والقوانين، خاصة بعد إصدار الوثيقة العالمية المتضمنة «إلغاء جميع أشكال التمييز ضد المرأة»، ويحثّ على العبور نحو تفعيل المشاركة في صنع القرار سياسياً كان أم اقتصادياً أم أُسَرياً من موقع السلطة. ويرتكز هذا الادعاء في رأينا إلى اعتبار المشاركة في صنع القرار هي وحدها الكفيلة بتفعيل حقوق المرأة وإنتاج علاقات أكثر ديمقراطية داخل المجتمعات.

وإذا كانت الملاحظة التجريبية تشير إلى اتّساع مساحة الانفصال ما بين الحقلين المعرفيين: «المرأة والقيادة»، فإن التفات المؤسسات الدولية إلى موضوع كهذا وتشجيع

البحث فيه، يؤكد الحاجة إلى إعادة نظر فعلية بموضوع مشاركة المرأة في صنع القرار، وقياس المدى الموضوعي لاستثمار إمكانيات وقدرات المرأة في سبيل التقدم، كما أنه يحتّم علينا النظر إلى هذا الموضوع، بعيداً عن الانفعال الذي يوقعنا في خطاب استنهاضي عن حالة المرأة المتدنية وإشكالية حضورها الاجتماعي. ما نعتبره مفيداً هو تجاوز ثنائية الخطاب السائد عن المرأة أي خطاب الذات/ المرأة المستلبة، المستغلّة، والمستضعفة، وخطاب الآخر/ الرجل أي الخطاب الذكوري الاجتماعي السائد الذي يجد تبريره في النظام الاجتماعي المسيطر.

نحاول إذاً في هذه المقالة أن نتجاوز هذا الخطاب باتجاه آخر، وهو البحث عن الشروط الموضوعية التي تعيد ترتيب علاقة ايجابية بين الحقلين، ونحن نعتقد أن صعوبة البحث في موضوع القيادة تعادل إن لم تكن تفوق صعوبة البحث في موضوع المرأة، وكل المعلومات التي تتضمّنها التقارير الصادرة عن مختلف منظمات الأمم المتحدة، والتي تنادي بوجوب قيام المجتمع الدولي باتخاذ اجراءات الدعم المناسب لتحقيق تنمية جوهرية للموارد البشرية العالمية(*)، والتأكيد على أن البلدان النامية مطالبة ومدعوّة للاستثمار بشدة في قطاع رأس المال البشري لديها، تلحظ بالدرجة الأولى تعطّل المشاركة الفعالة للمرأة في الحياة الإنتاجية.

والواقع أن أعداداً من النساء قد توجّهن للعمل خارج البيت دون انتظام أو من خلال خطة شاملة لتنظيم الاستفادة من عمل هذه القوى البشرية في مختلف المجالات، فأدى ذلك إلى اهدار بعض طاقاتها أو استهلكت من دون عائد إنتاجي واضح. لقد انخرطت المرأة بالعمل مدفوعة بدواعي الحاجة الاقتصادية أو مستجيبة لمظاهر المدنية والعصرنة ودعاوى التحديث دون أن يترافق ذلك مع تخصيصها بمناقشة ما يجري حولها من أمور ومستجدات تتصل بأوضاع القطاع والمؤسسات التي تعمل هؤلاء النسوة في إطارها، أي بدور فعّال على مستوى المشاركة. فلم يكن مطلوباً منها سوى طاقاتها وجهدها وعملها، أما تدخّلها في عملية تنظيم أداء هذه الطاقة وتسييرها والتحكّم بمخرجاتها ونتائجها والنظر بمدى ملاءمتها لتحقيق ما ترمي إليه من أهداف فكان يسخّف ويقلّل من قيمته لعدم تشجيعها على المشاركة واحباط عزيمتها. فتطوير الموارد البشرية لا بد أن يتجه نحو مزيد من ادماج المرأة بالنشاطات المجتمعية وضمن مؤسسات المجتمع من دون استثناء، في المصنع والشركة والمكتب والحزب كما في الأسرة والمدرسة والمستشفى... ويتطلب تحقيق

(*) أنظر تقارير الوكالة الدولية للتنمية البشرية UN.P.P.: ١٩٩١، ١٩٩٢، ١٩٩٣.

ذلك إعطاءها مزيداً من الصلاحيات وإمكانات المبادرة والمشاركة في صنع القرار حيث تتواجد وتعمل كي تشعر بأنها جزء لا يتجزأ من بنية العمل نفسه، وعنصر أساسي من عناصر المؤسسة التي تمنحها جهدها وسني حياتها.

إن وضع المرأة أمام مسؤوليتها بالمشاركة، يعني إتاحة الفرصة أمامها لتمارس الديموقراطية بأوضح تعابيرها ومظاهرها، فالمشاركة تعني تجسيداً للإدراك العميق والالتزام الحر والمسؤولية الواعية في آن، وممارسة المرأة لدورها في النشاطات المجتمعية والإنتاجية المشار إليها يكسبها الخبرة والوعي، ويوفر لها القدرة الموضوعية على تكوين وجهة نظر ورأي خاص بها في مختلف المواضيع المطروحة، وهذا يؤسس في رأينا لمشاركتها فعلياً في صياغة أشكال الحياة العامة من جهة وأنماط حياتها الخاصة من جهة ثانية.

إن الشرط اللازم لتحريك الطاقات النسائية العربية وتفعيلها في نطاق حركة المجتمع يتمثل بمنحها فرص المساهمة في صنع القرار ليس فقط في المسائل التي تخصها كجنس، بل في مختلف القضايا التي يحتاجها المجتمع أيضاً، ولعلنا لا نبالغ إذا أضفنا أن المرأة تستطيع أن تفعل الكثير في تعبئة القوى الاجتماعية وإثارة اهتمامها بمشكلاتها العامة وتشجيعها على التضحية.

إن صعوبة البحث في موضوع المرأة والقيادة لا تقتصر فقط على الإشكاليات المحيطة بموضوعية المرأة، لأن مسألة القيادة لا تقل إشكالية عن مسألة المرأة. وإذا كانت الدراسات عن المرأة في المجتمع العربي لا تزال تدور في فلك السائد، فإن مسألة القيادة ليست بأفضل منها، فهي لا تزال محفوفة بالأسرار، ولا يزال الفكر الميتافيزيقي يتحكم بالخلفية النظرية لهذه المسألة، فالقائد السياسي كما القائد الديني ترسله العناية الإلهية ليخلص الأمة، و«المخلص» في الذهنية الميتافيزيقية هو الركيزة النفسية لفكرة عبادة الأشخاص والتعلق بالقائد الأوحد، ولعل هذا السحر الذي يحيط بمسألة القيادة في العالم العربي هو الذي يجعل من فكرة التغيير أمراً صعباً ومعقداً، وبالتالي يستبعد من حقل الصراع فكرة المشاركة في السلطة مهما كان نوعها، كما يستبعد فكرة تداول السلطة التي تبنى عليها وبها الممارسات الديموقراطية في المجتمع.

هذا الفهم ينسحب على مسألة «المشاركة في صنع القرار» مهما كان القرار، فيلغي الحق الأولي أي حق الاعتراض الذي يشكل نقطة بدء في مسار المشاركة، ويستبعد بالتالي أية إمكانية لفكرة تداول السلطة، أو القيادة. ويمثل وضع المرأة تجلياً حقيقياً لهذه السمة التي تتصف بها مجتمعاتنا المتخلفة لأن إلغاء حق المرأة في الاعتراض في المسائل الأُسَرِيّة،

وحتى في تقرير المصير الشخصي يعتبر المقدمة الضرورية لاستبعادها عن القيادة، ونستطيع أن نجد في الخطاب الأنثوي السائد وصفاً دقيقاً للوضع المتردي الذي تعيش فيه المرأة، والحرمان الحقيقي في المشاركة الذي لا يزال السمة الرئيسية للمجتمع الأبوي المسيطر.

نحن ندرك إذاً الصعوبات الموضوعية لهذا البحث في المجتمع الغربي وإشكاليات العلاقة بين طرفي الموضوع نظرياً وعملياً، ونستطيع أن نزعم أن طرح موضوع المرأة والقيادة يعني استنفار أواليات المشاركة السياسية كمدخل أولي للدفاع عن حق المرأة بالمشاركة في صنع القرار، ويرتكز هذا الادعاء إلى اعتبار المشاركة في صنع القرار وحدها الكفيلة بتفعيل حقوق المرأة في المستوى العملي. وفي عودة للمرأة وموقعها في المجتمع، نستطيع أن نلاحظ اختلال العلاقة بين الحيز الذي تشغله المرأة في المجتمع نتيجة لانخراطها في مؤسسات التعليم والعمل(*)، وبين الحيز الذي تشغله في السلطة، أي مشاركتها في آلية صنع القرار، ونستطيع بملاحظة تجريبية بسيطة أن نحصي في هذا الوطن الصغير لبنان، عدداً قليلاً من النساء المشاركات في إدارة المؤسسات التجارية، وعدداً أقل في إدارة المؤسسات الصناعية والقلة النادرة في المراكز الادارية للدولة والندرة الحقيقية في إدارة المؤسسات السياسية.

في إطار ما سبق من ملاحظات، نستطيع ولوج المشكلة في محاولة للتعرف عليها وتفكيكها عبر مداخل ثلاثة:

المدخل الأول: ويتمثل بمدى ما تتصف به العلاقات السائدة في مضمون ديموقراطي وما يعترف به المجتمع من حقوق الإنسان عموماً وحقوق للمرأة خصوصاً.

المدخل الثاني: وضع المرأة داخل الأسرة ومقدار ما تسهم به وتشارك فيه لجهة صنع القرارات الخاصة بتسيير شؤونها.

المدخل الثالث: وضع المرأة داخل مؤسسات العمل، والهامش المسموح لها فيه بالقيادة والإسهام بصنع القرار.

هذه المداخل الثلاثة، تشكل بحد ذاتها المداخل النظرية التي تحيط بالمشكلة؛ وإذا كان المدخل الأول أي العلاقات الديموقراطية وحقوق الإنسان هو مدخل تأملي نقدي يطال البنية الاجتماعية في مستوياتها المختلفة، فإن تناول موضوع المرأة داخل مؤسسات العمل

(*) انظر تقرير التنمية البشرية لعام ١٩٩٢ ـ إعداد وكالة التنمية الدولية التابع للأمم المتحدة، نشر مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت ١٩٩٢.

يتيح التعرف إلى طرفي المعادلة التي يتشكل منها وضع المرأة الراهن، أي المستوى الذاتي والمستوى الموضوعي؛ تتبدى في الأول قدرات المرأة وإمكانياتها، وفي الثاني آليات الابتعاد الموضوعية التي ينتجها المجتمع لعرقلة مشاركة المرأة في صنع القرار وممارسة أشكال القيادة. ونتكىء في هذا المجال على المعطيات الرقمية التي تظهر الاختلال الفاضح بين عدد النساء العاملات في مختلف الميادين، وانعدام القدرة للوصول إلى القيادة أو المشاركة في صنع القرار. واستخدام القياس الكمي هنا مفيد للوصول إلى كشف وتعرية الآليات الداخلية لإعادة إنتاج المجتمع التقليدي الأبوي الذي يستبعد المرأة من حقول المشاركة في صنع القرار. أما المدخل الثاني فإنه يشكل رافداً نوعياً للاستنتاج، حيث يظهر الاختلال في علاقات السلطة كنتيجة ضرورية للاختلال البنيوي في الأسرة العربية، إذ يتجلى التناقض ما بين أطراف السلطة في الأسرة البنيوية (الحديثة) واتجاهات السلطة الأبوية في المجتمع التقليدي السائد(*).

إذا كان مفهوم «القيادة» في الفكر الغربي يرمز إلى العقل الموضوعي المرتبط أصلاً بالبنى المؤسساتية التي أنتجتها الدولة الحديثة، فإن القائد في المجتمع العربي هو «الفذ» و«الموهوب»، المختلف عن الناس العاديين، وهذه الصفات التي تغلف مفهوم القيادة في الوطن العربي هي التي تجعل هذا المفهوم كما يقول د. خليل أحمد خليل عَصِيّاً على التحليل(**) وتستبعده من مضمار الدراسات والتحليلات. ان موضوع «المرأة والقيادة» حَرِيٌّ بالدراسة والبحث ليس من زاوية الحقوق فقط، أي حق المرأة في القيادة، بل من زاوية الفائدة أي استثمار المجتمع للطاقات والإمكانية الخاصة بها.

فلنعِدْ طرح الموضوع متجاوزين بذلك البكائية المتداولة، عن الحقوق، حيث غياب الحقوق سمة مجتمعاتنا، ولننظر إلى أبعد من ذلك، إلى تفعيل المشاركة في أوسع معانيها وجعلها شرطاً للحصول على الحقوق وتوسيع حدود الحريات الشخصية.

فهمية شرف الدين

(*) انظر: د. زهير حطب، تطور بنى الأسرة العربية ـ معهد الإنماء العربي ـ بيروت ١٩٧٦.

(**) د. خليل أحمد خليل، العرب والقيادة ـ دار الحداثة ـ الطبعة الثانية، ١٩٨٥.

تركي علي الربيعو

الجنس المقدس في الميثولوجيا الاسلامية

﴿واذكر في الكتاب مريم إذ انتبذت من أهلها مكاناً شرقياً، فاتخذت من دونهم حجاباً فأرسلنا إليها روحنا فتمثل لها بشراً سوياً، قالت إني أعوذ بالرحمن منك إن كنت تقياً، قال إنما أنا رسول ربك لأهب لك غلاماً زكياً، قالت أنّى يكون لي غلام ولم يمسسني بشر ولم أك بغياً، قال كذلك قال ربك هو عَلَيّ هينٌ ولنجعله آية للناس ورحمة منّا وكان أمراً مقضياً﴾.

القرآن الكريم، سورة مريم ١٥ ـ ٢٠

في كتابه الموسوم بـ «إرادة المعرفة» والذي يشكل محطة أولى في إطار تاريخ للجنسانية لمّا يكتمل، يتساءل فوكو Foucault **لماذا ربط الناس بين الخطيئة والجنس**، وكيف وتحت أي شكل تم تشكيل الفعالية الجنسية كحيز أخلاقي[١].

في تاريخ الحضارة البشرية، وبوجه الإجمال، نحن لا نعثر على الفعالية الجنسية بصورتها الصرفة، بحالتها المشاعية (المشاعية الجنسية) كما افترضتها بدايات الدراسات الإناسية كعتبة وكشاهد على فوضى جنسية وجدت مآلها، وعبر صيرورة التطور التاريخي، في الزواج الأحادي (المسيحي بالتحديد) والذي اعتبر مثلاً أعلى في تاريخ العلاقات الجنسانية، وأنموذجاً على البشرية أن تقتدي به، لكن افتراض المشاعية هذا سرعان ما تم اختراقه من قبل الدراسات الإناسية اللاحقة. فالزواج الأحادي يظهر في مستويات من التطور الحضاري عديدة، عند الأقوام البدائية وفي حضارتنا المعاصرة[٢]. هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن تاريخية هذا الزواج في شكله المعاصر تظل شاهداً على تطور ضرب

من التقنية الجنسية وجدت تعبيرها في أخلاقوية جنسية مسيحية تنامت بشكل مذهل بصيغة نصوص حافة (هي مجموع التآويل والتفاسير والقصص والأخبار) تحيط بالنص المقدس وتتكامل معه، وتهدف إلى قول حقيقة الجنس؛ هذا القول يتخذ شكل اجراءات تنظم أساسياً في شكل من أشكال **السلطة ـ المعرفة**، يتعارض بشدة مع **فن التلقين** ومع السر الأعظم الذي عرفته الحضارات الأخرى، الصينية والهندية والرومانية والعربية ـ الإسلامية... إلخ والتي زودت نفسها بسر أعظم، **بفن شبقي** «Arserotica» كما يسميه فوكو، في حين أن الحضارة المسيحية الغربية ليس لها هذا البعد. يقول فوكو **«ليس لحضارتنا فن شبقي»** فهي الحضارة الوحيدة، التي **تمارس علماً جنسياً** والتي طوّرت عبر قرون عديدة اجراءات تنظّم أساسياً في شكل من أشكال السلطة/ المعرفة؛ هذا الشكل هو الاعتراف، وهذا ما يجعل من الحضارة الغربية التي تريد أن تزود نفسها بعلم جنسي يكشف حقيقة الجنس **حضارة اعتراف**[٣].

يقولو فوكو: منذ سر التوبة المسيحية حتى اليوم، كان الجنس **يؤلف مادة الاعتراف المميزة. والاعتراف كان، ولا يزال حتى اليوم، القالب العام الذي يحكم إنتاج الخطاب الصحيح** حول الجنس؛ وقد حصل، ومنذ القرون الوسطى انتشار كبير لإجراءات الاعتراف وتوسيع لمجالها. وتكوّن شيئاً فشيئاً أرشيف كبير للملذّات الجنسية، وهذا ما جعل من الإنسان في الغرب «حيوان اعتراف» والتعبير لفوكو. اعتراف يسير بموازاة التعذيب ويرافقه كظله؛ فحين لا يكون الاعتراف عفوياً أو مفروضاً بدافع داخلي، فإنه ينتزع بالقوة. منذ القرون الوسطى، يرافقه التعذيب كظله، ويسانده حين يتهرب: **الاعتراف والتعذيب توأمان أسودان**[٤].

هذا البحث محكوم بهاجس الأسئلة الكبرى، حيث نزعم هنا أن الميثولوجيا والميثولوجيا الإسلامية خاصة، من شأنها أن تقدم الإجابة عن التساؤل، **لماذا ربط الناس بين الجنس والخطيئة، وما الكيفية التي تم بها تشكيل الفعالية الجنسية كحيز أخلاقي**، وكذلك التساؤل عن جنسانية مضمرة وصريحة داخل الخطاب الميثولوجي الإسلامي. **فالعلاقة بين الجنسانية والميثولوجيا تظل علاقة وطيدة وتشكل ركيزة مرجعية لجنسانياتنا المعاصرة.** ففي رحاب الميثولوجيا تظهر الجنسانية في مستويين.

الأول: في مستوى خطاب جنساني يتوسل الجنس المقدس كوسيلة للوصول إلى مبتغاه، خطاب مسكون بهاجس البحث عن البدايات الأولى، ويغذيه حنين كبير إلى أسطورة العود الأبدي. فمنذ ذلك الحين وحتى الآن، يصبح السلوك الجنسي، الذي

قامت به الآلهة أو أنصاف الآلهة أو الأسلاف الميثيون بكل هالتهم الميثية، أنموذجاً يُحتذى وبادرة نموذجية بدئية/ مقدسة على جميع الأجيال التي يغذيها حنينها الأزلي إلى أسطورة العود الأبدي أن تحاكيها وتعيد تكرار طقوسياتها باستمرار.

الثاني: في صورة خطاب جنساني، مغلق، وأحادي الاتجاه والبعد، وقاصر على نفسه وأسير أدلوجة دينية ضيقة ويدعو إلى مزيد من الكبت الجنسي الذي تبرره أدلوجة دينية ضيقة كما أسلفت. هذا الخطاب يظل شاهداً على أن تاريخ الجنسانية هو تاريخ قمع متنام، وأن القمع هو صيغة العلاقة بين السلطة والمعرفة والجنس[٥]. كما يظل شاهداً على تحوُّل الميثولوجيا عن وظيفتها التاريخية كونها أداة خلق جماعية ـ فن يشارك فيه الجميع، ويبدعه الجميع وتساهم الحرتقات(*) اليومية التي يضيفها الجميع إلى النص الميثولوجي في دفعه إلى آفاق قصوى ـ سنلجأ في ما يلي إلى تقسيم إجرائي للموضوعات التي تتناولها الدراسة في إطار بحثنا عن «الجنس المقدس في الميثولوجيا الإسلامية». وهذا التقسيم يخدم تطلعنا على صعيدين:

أولاً ـ في الانتقال من دراسة المفاهيم الأساسية في المجتمعات القديمة، وهي هنا المجتمع العربي قبل الإسلام وبعده، إلى تحليل الظواهر محل الدراسة تحليلاً نظرياً.

ثانياً ـ في التمهيد لكتابة تاريخ للجنسانية، تاريخ يلامس بجذوره تخوم الأكوان الميثولوجية التي يسبح في إطارها الجنس المقدس ويستقي مرجعيته منها. ومن خلاله تكرار للبوادر النموذجية البدئية التي ابتدرها الإنسان الميثيوني. وهذا ما نأمل أن نعود إليه في بحث قادم حول «العنف والمقدس والجنس في الميثولوجيا الإسلامية».

الجنس المقدس في الميثولوجيا الإسلامية

تحت هذا العنوان، سوف نتعرف على المفاهيم الأساسية التي تحكم الجنس المقدس في المجتمعات القديمة وذلك من خلال ثلاثة نماذج. نماذج تكتمل صورتها من خلال حركتنا

(*) مصطلح «الحرتقة» الذي يتكرر في هذه الدراسة، يرد بمعنى التصحيح وإعادة الترتيب، أو التعديل في عناصر الأسطورة وشكل انتظامها، هو ما ينتج عنه تعديل أو نمو في دلالتها. ومصطلح «حرتقة» ترجمة لكلمة Bricolage، وهو مستعار من ليفي ستروس في كتابه «الفكر البري» كما يبين ذلك كاتب هذا البحث نفسه. انظر كتابه «الإسلام وملحمة الخلق والأسطورة» المركز الثقافي العربي، بيروت ١٩٩٢، ص ٨٥ ـ ٨٦.

«التحرير».

الدائبة بين النص المقدس والنصوص الحافة أو الثقافية. النص المقدس هنا هو نص القرآن الكريم والنصوص الثقافية هي مجموع التفاسير والتأويل ـ باعتبار التفسير كجزء من عملية التأويل والتأويل كوجه آخر للنص[٦]. وهذه النماذج هي:

أولاً ـ آدم وحواء: الأسلاف الميثيون لسلوك جنسي مقدس.

ثانياً ـ الخصب الجنسي المقدس في الميثولوجيا الإسلامية: سورة مريم وتفاسيرها نموذجاً.

ثالثاً ـ الزواج المقدس في الميثولوجيا الإسلامية: القبس النوراني الذي لا ينطفىء.

أولاً ـ آدم وحواء: الأسلاف الميثيون لسلوك جنسي مقدس

ترد قصة آدم وزوجته مراراً في القرآن الكريم ـ لا تذكر حواء باسمها وهذا ما لفت نظرنا بالقياس إلى معطيات النصوص الحافة أو الثقافية التي سنتابعها باعتبارها الوجه الآخر للنص المقدس كما أسلفنا ـ بينما ترد هذه القصة لمرة واحدة في الكتاب المقدس في عهده القديم وذلك في إطار المقارنة التي نعتمدها كجزء من منهج نهدف من خلاله إلى القاء مزيد من الضوء على الموضوع محل الدراسة وذلك أثناء رحلتنا في الذهاب والإياب بين النص والتأويل من وجهة نظرنا، إن هناك فروقاً جوهرية بين الرواية التوراتية وبين مجموع الروايات القرآنية، فروقاً تعمل إلى صالح الروايات القرآنية بمجموع حرتقاتها. فهذه الفروق تتمثل بالآتي.

أ ـ الرواية التوارتية هي نص ميثي مغلق له وظيفة استرجاعية وطقوسية مغلقة، نص يرتبط بالسلطة/ المعرفة وله وظيفة قمعية، ويظل شاهداً على تحول الميثولوجيا إلى أدلوجة تخدم تطلعات فئة معينة.

ب ـ الرواية القرآنية ببنيتها الميثية تظل حبلى بالإمكان ـ الإمكان يأتي من تعدد رواياتها ومن مجموع حرتقاتها ـ وهذا ما يجعل من الرواية القرآنية نصاً مفتوحاً وغير مغلق وهذه ميزة الأدب العظيم. فالحرتقات اللاحقة لما جاء في سورة البقرة والتي نعثر عليها في سور عديدة كما سنرى لها وظيفة ميثية، تهدف إلى إظهار بنية الأسطورة؛ هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن تعدد الزوجات يدفعنا إلى أن نرجح القول بأن الرواية لم تكن معروفة من قبل عرب الجاهلية.

في الميثولوجيا التوراتية يجبل الرب الإله آدم من تراب الأرض، وينفخ فيه نسمة

حياة، فيصير آدم نفساً حية يأخذه ويضعه في جنة عدن؛ هذا ما يحدثنا به سفر التكوين في إصحاحه الثاني، يقول السفر «وأوصى الرب الإله آدم قائلاً من جميع شجر الجنة تأكل أكلاً. وأما شجرة معرفة الخير والشر فلا تأكل منها. لأنك يوم تأكل منها موتاً تموت. وقال الرب الإله ليس جيداً أن يكون آدم وحده. فأصنع له معيناً نظيره» تكوين ٢ : ١٦ ـ ١٨. ويضيف الإصحاح نفسه مبيناً كيف خلق الإله الرب لآدم نظيراً تمثل في حواء (أم كل حي). يقول السفر «فأوقع الرب الإله سباتاً على آدم فنام فأخذ واحدة من أضلاعه وملأ مكانها لحماً. وبنى الرب الإله الضلع التي أخذها من آدم امرأة وأحضرها إلى آدم. فقال آدم هذه الآن عظم من عظامي ولحم من لحمي. هذه تدعى امرأة لأنها من أمرء أخذت. لذلك يترك الرجل أباه وأمه ويلتصق بامرأته ويكونان جسداً واحداً. وكانا كلاهما عريانين، آدم وامرأته، وهما لا يخجلان» تكوين ٢ : ٢١ ـ ٢٥. وفي الإصحاح الثالث من السفر نفسه: «ودعا آدم اسم امرأته حواء لأنها أم كل حي»تكوين ٣ : ٢٠. هذه الرواية ترد مراراً في القرآن الكريم: ففي سورة البقرة نقرأ التالي: ﴿وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إني أعلم ما لا تعلمون. وعلّم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين. قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم. قال يا آدم أنبئهم بأسمائهم فلما أنبأهم بأسمائهم قال ألمْ أقل لكم إني أعلم غيب السموات والأرض وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون. وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس أبى واستكبر وكان من الكافرين. وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة وكلا منها رغداً حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين. فأزلهما الشيطان عنها فأخرجهما مما كانا فيه وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدوٌّ ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين. فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه إنه هو التواب الرحيم﴾ قرآن كريم ٢ : ٣٠ ـ ٣٧.

في سورة الأعراف، مجموعة من الحرتقات الجديدة لا نعثر فيها كما هي الحال في سورة البقرة على حواء إلا باسم زوج آدم كما نعثر على **حكاية خلق حواء من ضلع آدم وهذا ما يطبع جميع السور اللاحقة**. تقول الآيات الكريمة من سورة الأعراف ﴿ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس لم يكن من الساجدين. قال ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك قال أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين. قال فاهبط منها فما يكون لك أن تتكبر فيها فاخرج إنك من الصاغرين. قال أنظرني إلى يوم يُبعثون. قال إنك من المنظَرين. قال فبما أغويتني لأقعدنّ لهم صراطك المستقيم. ثم

لأتينّهم من بين أيديهم ومن خلفهم وعن أيمانهم وعن شمائلهم ولا تجد أكثرهم شاكرين. قال اخرج منها مذؤماً مدحوراً لمن تبعك منهم لأملأنّ جهنم منكم أجمعين. ويا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة فكلا من حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين. فوسوس لهما الشيطان ليبدي لهما ما وُرِيَ عنهما من سوءاتهما وقال ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين. وقاسمهما إني لكما لمن الناصحين. فدلّاهما بغرور فلمّا ذاقا الشجرة بدت لهما سوءاتهما وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة وناداهما ربهما ألم أنهكما عن تلكما الشجرة وأقل لكما إن الشيطان لكما عدوٌ مبين. قالا ربنا ظلمنا أنفسنا وإن لم تغفر لنا وترحمنا لنكوننّ من الخاسرين. قال اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين﴾ قرآن كريم ٧: ١١ ـ ٢٤.

في سورة الكهف، حرتقة جديدة تظهر الشيطان البطل الرئيسي في الميثولوجيا الإسلامية على أنه من الجن ﴿وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس كان من الجن ففسق عن أمر ربه أفتتخذونه وذريته أولياء من دوني وهم لكم عدو بئس للظالمين بدلاً﴾ قرآن كريم ١٨: ٥٠.

في سورة طه، إضافة هامة سنتوقف عندها لاحقاً، وتتمثل في تحديد الشجرة على أنها شجرة الخلد، مع أن تأويل القرآن وأخص منها تأويل الطبري بخصوصيته المتميزة، يترك الباب مفتوحاً لاحتمالات شتى، فهي السنبلة وهي البر، وأنها الشجرة التي تحتك بها الملائكة للخلد، وهي الكرمة، وهي شجرة الخمر، والتينة(٧). تقول الآية القرآنية ﴿وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس أبى. فقلنا يا آدم إنّ هذا عدو لك ولزوجك فلا يخرجنّكما من الجنة فتشقى. إن لك ألا تجوع فيها ولا تعرى. وأنك لا تظمؤ فيها ولا تضحى. فوسوس إليه الشيطان قال يا آدم هل أدلك على شجرة الخلد وملك لا يبلى. فأكلا منها فبدت لهما سوءاتهما وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة وعصى آدم ربه فغوى. ثم اجتباه ربه فتاب عليه وهدى. قال اهبطا منها جميعاً بعضكم لبعض عدو فإما يأتينّكم مني هدى فمن اتبع هداي فلا يضلّ ولا يشقى. ومن أعرض عن ذكري فإن له معيشةً ضنكا ونحشره يوم القيامة أعمى﴾ قرآن كريم ٢٠: ١١٦ ـ ١٢٤.

في الميثولوجيا التي تشكلها تأويل النص القرآني وإذا استبعدنا جانباً حكاية خلق حواء من ضلع آدم، التي لا ترد في النص القرآني كما أسلفنا، **والتي تشكل من وجهة نظرنا، ضرباً من جنسانية مضمرة ولاحقة، شكلت تاريخياً الإطار المرجعي لاضطهاد المرأة إلى جانب غيرها من الأطر الأدلوجية.** أقول إذا استبعدنا هذه الحكاية والتي يشكك بها

الطبري ويردها إلى زعم أهل الكتاب من أهل التوراة وغيرهم من أهل العلم، فنحن أمام كائنين ميثولوجيين لباسهما الريش أو الظفر[٨] أو حجاب من نور كما تتحدث معظم الميثولوجيات الإسلامية. ضاعت منهما وإلى الأبد فرصة الخلود، وهذه هي حال معظم أبطال الميثولوجيا، فالآلهة عندما خلقت البشر خلقت الموت لهم نصيباً، وحبست في أيديها الحياة» هذا هو خطاب، «سيدروي» فتاة الحانة لجلجامش، جلجامش الذي أضناه السفر وأقضّ مضجعه الموت، وهدّه الحزن على أخيه أنكيدو إذ حل عليه قضاء الآلهة وقدرها الذي لا رادّ له، وذلك عندما تجاسر أنكيدو عليها وقتل ثور السماء وألقى بفخذه في وجه عشتار.

من آدابا البطل الأسطوري لواحدة من ملاحم الشرق القديمة ـ إلى جلجامش إلى آدم، هناك ثورة على الموت وطموح يوازي طموح الآلهة بالخلود. لكن الفرصة بالخلود تضيع على أعتاب الآلهة ونتيجة لمؤامرة إلهية تأخذ شكل حيلة في الميثولوجيات القديمة وشكل حكمة/ حيلة في الميثولوجيا الإسلامية في التأويلات اللاحقة. حيلة تنقل آدم من دار الخلود، الدار التي لا ينعق بها غراب ولا ينعب بها بوم، إلى دار الفناء، إلى الهاوية، لا يستثنى من ذلك أحد ما عدا أوتونبشتم ذلك الذي حبته الآلهة بالخلود من دون سائر البشر في ملحمة جلجامش، والخضر عليه السلام في الميثولوجيا الإسلامية ذلك الذي استطاع أن يعبر بحر الظلمات وأن يشرب من ماء الحياة.

إن آدم وحواء، في الميثولوجيا الإسلامية هما، في الظاهر، ضحية مؤامرة يقوم بها إبليس/ الشيطان ويخرجهما عن مجمع الخالدين، مع أن ميثولوجيا التأويل ترى أن المخرج هو الله. يقول الطبري «إن الله جل ثناؤه، إنما أضاف إخراجهما من الجنة إلى الشيطان، وإن كان الله هو المخرج لهما»[٩]. ويتخيل القشيري الذي عاش في القرن العاشر الحوار التالي بين إبليس وآدم:

آدم: أيها الشقي، وسوست لي، ففعلت.
إبليس: هَبْ كنت شيطانَك، فمن هو شيطاني؟[١٠].

في واحدة من كبرى عمليات الدمج بين الإيروسي (الجنس) والمقدس تقدم لنا الميثولوجيا الإسلامية صورة رائعة للجنس المقدس. فالجنة، والتي هي المكان المقدس، ترتبط في الميثولوجيا الإسلامية بالجنس المقدس؛ والجنة في الميثولوجيا الإسلامية فضاء رحب ولامتناه، يتحرّر فيه المسلم من أوزاره، وتعود فيه العافية لجسد متعب، جسد

أصحاب اليمين كما يقول الله في كتابه العزيز: ﴿أولئك المقربون، في جنات النعيم، ثلة من الأولين، وقليل من الآخرين، على سرر موضونة. متكئين عليها متقابلين. يطوف عليهم ولدان مخلدون. بأكواب وأباريق وكأس من معين. لا يُصَدَّعون عنها ولا يُنزفون. وفاكهة مما يتخيّرون. ولحم طير مما يشتهون. وحورٌ عين. كأمثال اللؤلؤ المكنون. جزاء بما كانوا يعملون. لا يسمعون فيها لغواً ولا تأثيماً، إلا قيلاً سلاماً سلاما.﴾ قرآن كريم: الواقعة ١١ ـ ٢٥. إنه الحلم الأزلي الذي يغذي لدى المسلم حنيناً أبدياً إلى أسطورة العود الأبدي، إلى الحالة الأولى والبدئية والنموذجية في آن واحد. الحالة التي عاشها آدم في الجنة يرسمها لنا ابن أياس الحنفي في بدائع الزهور بقوله: «فلما وصلا إلى جنة الفردوس نظرا سريراً من الجواهر وله سبعمائة قاعدة من الياقوت الأحمر وعليه فراش من السندس الأخضر فقالت الملائكة يا آدم انزل ههنا أنت وحواء فنزلا وجلسا على ذلك السرير ثم أتوهما بقطفين من عنب فكان كل قطف مسيرة يوم وليلة فأكلا وشربا وأرتعا في رياض الجنة فكان آدم إذا أراد المجامعة مع حواء دخل قبة من اللؤلؤ والزبرجد وأسبلت عليهما ستور من السندس والإستبرق فكانت حواء إذا مشت في القصور كان خلفها من الحور ما لايحصى»(١١). ولعلي لا أغالي إذا قلت هنا بالصلة الوثيقة بين **الميثولوجيا الإسلامية وفن العمارة الإسلامي** كما تشهد على ذلك قصور الحمراء في الأندلس والتي تغذي بواحاتها وجنائنها وفضاءات اللذة التي تحويها حنيناً أبدياً إلى قصر آدم وزوجه في الجنة.

في معظم الميثولوجيات القديمة، **يكون عرش الألوهية، هو بيت الجنس المقدس**، البيت الذي شهد اتحاداً جنسياً مقدساً بين كبير الآلهة وأمهم الأولى والذي كثيراً ما يأخذ صيغاً وأشكالاً من العلاقة بين السماء (آن) والأرض (كي). ومن اتحادهما ومزج أفواههما يأتي الأولاد. ففي ملحمة سومرية قديمة نجد أسطورة مشابهة لأسطورة آدم وحواء. حيث تتحدث الأسطورة عن جنة وارفة الظلال تفيض بكل شجر وثمر يمرح فيها «أنكي» إله الماء العذب و«ننخرساج» الأم الأولى، ومن تزاوجهما يدشن عهد جديد وولادة جديدة. وتتحدث الميثولوجيا السومرية أيضاً عن زواج السماء «آن» بالأرض «كي» وولادة الإله إنليل(١٢). وفي ملحمة الخليقة السومرية نجد أن الجنس المقدس يشكل مفتاحاً للألوهية وأصلاً لها. لنقرأ هذا المقطع من الملحمة:

«ففي تلك الأيام نصحت الأم ابنتها
العذراء «ننبار ـ شيكينو» نصحت ننليل (وقالت)
«اغتسلي في النهر الصافي، يا عذرائي

اغتسلي في النهر الصافي
يا ننليل تمشي على شاطىء «أدنون ـ بردو»
فإن ذا العيون النّجل الصافية، الرب، ذا العيون النيرة
سيراك الجبل الأعظم «الأب إنليل»، ذو العيون الصافية
سيراك الراعي، الذي يقدر المصائر،
ذو العيون البراقة وسوف. . . وسيقبلك»[١٣].

تتبع ننليل نصيحة أمها وكانت النتيجة أن حملت بالإله القمر«ننا» ثم بمجموعة من الآلهة بعد كل مضاجعة. وفي **ملحمة الخليقة البابلية** نجد أن **مردوخ الإله البابلي** الذي تصفه الملحة بأنه الأبصار ترتد عنه خاشعة ولا يتصوره البشر، قد ولد في المسكن المقدس، من زواج الإله «أيا» إله الحكمة بـ «دمكينا» والدة مردوخ. وقد بقيت طقوس الجنس المقدس تشكل نموذجاً يحتذى من قبل معظم ملوك الشرق القدامى، وبخاصة في يوم السنة الجديدة والتي تمثل في معظم الميثولوجيات ولادة جديدة للعالم حيث على الملك أن ينفذ الأحكام الإلهية بشأن الزواج المقدس ليضاجع بصورة دورية كبيرة الكاهنات في معبد الربة عشتار، وسندرس ذلك لاحقاً.

إن الجنس المقدس في الميثولوجيا الإسلامية هو صيغة العلاقة **بين الخلود والألوهية**، وهو في الميثولوجيات القديمة فضاء اللذة الرحب الذي تلتقي فيه الآلهة مع البشر ويحصل التزاوج بينها، إنه القاسم المشترك بين بني البشر والآلهة، البشر الذين تحدروا من صلب الآلهة أو جبلوا من دمائها كما تقول الميثولوجيا البابلية.

في الميثولوجيا الإسلامية، يهبط آدم على الأرض، وفي الميثولوجيات الإسلامية (المكوّنة من الشروح والتأويل والسير) اللاحقة والمضمرة بجنسانية أكثر قمعاً، يهوي آدم إلى الهاوية، يهبط على قمة جبل سرنديب في الهند، حيث توجد أعلى قمة جبلية في العالم، إنه الجبل المقدس الذي تمثل قمته نقطة التقاء السماء بالأرض، يقول الطبري «ذكر أن الجبل الذي أهبط عليه آدم عليه السلام ذروته من أقرب ذرا جبال الأرض إلى السماء»(*). في معظم الميثولوجيات القديمة يمثل الجبل **سرة الأرض**، والنقطة التي بدأ منها الخلق، ومركز العالم. يقول مرسيا إلياد Eliade «كثيراً ما يحدث أن تعبّر التقاليد الكوسمولوجية عن رمزية المركز بلغة قد يظن أنها مستعارة من علم الأجنة. القدوس خلق العالم كما يخلق

(*) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم (بيروت، دار التراث، بدون تاريخ) الجزء الأول، ص ١٢٢.

الجنين، وكما أن الجنين يكبر ابتداءً من السرة كذلك بدأ الله الخلق ابتداءً من السرة ومنها انتشر في جميع الاتجاهات»[١٤].

إن آدم بهبوطه، يعود إلى الرحم التي نشأ منها عندما اتحدت السماء بالأرض. لكن هذا الجبل المقدس لن يرتدي إلا مكانة ثانوية في الميثولوجيا الإسلامية. لأن الروايات اللاحقة تفيد بأن آدم أهبط بالصفا وحواء بالمروة (ابن كثير، ص ٣٠). من الوهلة الأولى، يظهر آدم على أنه كائن ميثولوجي بحت، **قدماه على الأرض ورأسه المتوج بإكليل من أزهار الجنة في السماء** (الأصل الميثولوجي للتوابل) يقول القرطبي في الجامع لأحكام القرآن «أهبط آدم بسرنديب في الهند بجبل يقال له «بود» ـ وفي روايات أخرى «نوذ» ـ ومعه ريح الجنة فعلق بشجرها وأوديتها فامتلأ ما هناك طيباً، فمن ثم يؤتى بالطيب من ريح آدم عليه السلام. وكان السحاب يمسح رأسه فأصلع، فأورث ولده الصلع. وفي البخاري عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: خلق الله آدم وطوله ستون ذراعاً»[١٥].

في ميثولوجيا الخليقة الإسلامية (كما تتشكل في النصوص الثقافية)، يخلق الله آدم من حَمَإٍ مسنون، ويتركه جثة هامدة لمدة أربعين عاماً، جثة مجوفة يدخلها الشيطان من فيه ويخرج من دبره. وفي رحلة هبوطه التي تتم على مرحلتين. الأولى من الجنة إلى السماء والثانية من السماء إلى الأرض[١٦]، يُترك آدم على أرض البسيطة، باعتبارها المسرح لأبطال الخطيئة كما ترى الميثولوجيات الإسلامية اللاحقة، يُترك جثة هامدة، بحالة موت حقيقي لمدة مائة عام تطارده حيوانات البرية، حيث تجتمع سباع البرية بقيادة الكلب كما يحدثنا القرطبي وتتفق على أكله لولا معونة جبريل عليه السلام[١٧]؛ يهيم على وجهه في البراري، يقتات بخروب الأرض كما هي حالة يوحنا المعمدان في ميثولوجيا العهد الجديد، وكما هي حالة أنكيدو في ملحمة جلجامش، ذلك الذي خلقته آلهة الخلق «أورورو» على هيئة الإله «آنو Anu»، من قبضة من طين وألقت به في البرية. كما تقول الملحمة.

خلقت في البرية «أنكيدو» الصنديد، نسل «ننورتا» القوي
يكسو جسمه الشعر، وشعر رأسه كشعر المرأة
جدائل شعر رأسه كشعر نصابا (آلهة الحبوب)
لا يعرف الناس ولا البلاد، ولباس جسمه مثل سموقان (إله الماشية)
ومع الظباء يأكل العشب، ويسقى مع الحيوان من موارد الماء
ويطيب لبه عند ضجيج الحيوان في مورد الماء[١٨].

في المقابل تهبط حـواء في جدة؛ وحـواء في الميثولـوجيا الإسـلامية تـظهر بمـظهر ربـات الحسن والجمال والولادة. فقـد كان لهـا حسن ألف حورية، ولهـا سبعمائـة ضفيـرة من الشعر، وفي كل مـرة يغشاهـا آدم تلد له تـوأما حتى ولـدت عشرين توأمـاً. وفيها يـروي الطبري ولدت حواء لآدم أربعين ولداً لصلبه من ذكـر وأنثى في عشرين بطنـاً. وفي رواية أخرى عشرين ومائـة بطن»[١٩]. بعـد مائة عام، من هبـوط آدم على جبـل نود في أرض سرنديب يلقي الله الشهوة فيه، فيكتشف بعده المنسي، بعد الخلود، وعندها تبدأ حـركته الأسطورية بـاتجاه حـواء. فجاء في طلبهـا كما يقـول ابن عباس. فكـان كلما وضع قـدمه بموضع صار قرية وما بين خطوتيه مفاوز، فسار حتى أتى جمعاً فـازدلفت إليه حـواء فلذلك سمّيت **المزدلفة**، وتعارفا بعرفات فلذلك سميت عرفات، واجتمعا بجمـع فلذلك سميت جمعاً[٢٠].

في جميع الميثولوجيات السابقة على الإسلام، تقـع مهمة الازدلاف عـلى الإلهة الأنثى، والذي يفيد معناه الدنو والاقتراب. ففي ملحمـة الخليقة السـومريـة تزدلف «ننليـل» من الإله «إنليل» فيعرفها وتعرفه لتلد منه «ننا» إله القمر. وفي ملحمة جلجامش تدنو عشتار من جلجـامش وتطلب وصـاله عـارضة مفـاتن جسـدهـا الإلهي. إن الجنس المقـدس في الميثولوجيات القديمة يظهر على أنه شرط للانتقال من **الحالـة الحيوانيـة البهيمية إلى الحالة الإنسانية في أرقى صورها وحالاتها التي تشـارك بها الآلهة في الخلود**. إن البغي المقدسـة كاهنة الربة عشتار تمارس الجنس المقدس مع أنكيـدو المتوحش، وتنقله من خـلال **طقس التعميد هذا**، من الحـالة الحيـوانية إلى الحـالة الإنسـانيـة وهـذا مـا تخبـرنـا بـه ملحمـة جلجامش.

فأسفرت البغي عن صدرها وكشفت عن عورتها
فتمتع بمفاتن جسمها
نضت ثيابها فوقع عليها
وعلمت الوحش الغر فن المرأة، فانجذب إليها وتعلق بها
ولبث أنكيدو يتصل بالبغي ستة أيام وسبع ليال
وبعد أن قضى وطره منها
وجه وجهه إلى إلفه من حيوان البر
فما أن رأت الظباء «أنكيدو» حتى ولت عنه هاربة
همَّ أنكيدو أن يلحق بها ولكن شل جسمه
لقد خذلته ركبتاه لما أراد اللحاق بحيواناته

أضحى أنكيدو خائر القوى لا يستطيع أن يعدو كما كان يفعل من قبل
ولكنه صار فطناً واسع الحس والفهم[٢١].

إن حواء بجمالها الساحر، هي التي تزدلف لآدم، تدعوه إلى حراثة فرجها، فالحراثة في جميع الميثولوجيات القديمة، من حراثة الأرض إلى حراثة الفرج ﴿نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم﴾ هي فعل ديني مقدس. ثم يتعارفان بعرفات، والتعارف هنا ممارسة لفعل جنسي؛ فعندما نقول عرف آدم امرأته، نعني ضاجعها وجامعها. والتعارف هو الوقوف بعرفات، يروي ابن منظور في شرحه لمعنى عرفات، أن آدم، صلى الله عليه وسلم، لما هبط من الجنة وكان من فراقه حواء ما كان، لقيها في ذلك الموضع فعرفها وعرفته، والتعريف، الوقوف بعرفات[٢٢].

في معظم الميثولوجيات، يكون للآلهة وأنصاف الآلهة والأسلاف المقدسون **طاقة جنسية هائلة**، هذه الطاقة هي قبس نوراني أسمى، مدد من القوة الإلهية الكبرى. وهذه هي حالة آدم ومعظم الأنبياء. فالإيروتيكا Erotica العربية الإسلامية تضفي على الأنبياء هذه القوة الجنسية الهائلة، من سليمان بن داود إلى محمد صلى الله عليه وسلم والذي يزود بطاقة ثلاثين رجلاً. إن المني الذي يتدفق من آدم لحظة لقائه بحواء يملأ الوادي ولا يزال «وادي مِنى» يحمل هذا المعنى، إنه مثل أنكي في الميثولوجيا السومرية[٢٣].

إن الفعل الجنسي الذي يقوم به آدم وحواء، هو فعل مقدس. ففي الميثولوجيا الإسلامية أن جبريل هو الذي يأمر آدم أن يأتي أهله ويعلمه كيف يأتيها[٢٤]. وهذا الفعل المقدس يتم على قمة جبل عرفات، فالكعبة وعرفات هما مركز العالم حيث يدل نجم القطب على ذلك كما يقول الكسائي وهما أعلى قمة فيه. وقد سبق القول إن الجبل ـ وهو هنا عرفات ـ يمثل سرة الأرض، والنقطة التي تلتقي عندها السماء بالأرض، والتي بدأ فيها الخلق. بهذا يكون الجنس المقدس على قمة عرفات هو صيغة العلاقة بين الخلود والألوهية. وانطلاقاً من أن الطقس هو مسار فعل أو هو إعادة إحياء وتحيين لتجربة مقدسة. نستطيع القول **إن الجنس المقدس هو طقس معمودية**، الطقس الذي ستستبدله المسيحية المسكونة بهاجس جنسانية أكثر قمعاً، بالماء، والذي يظل بديلاً رمزياً للمني الأول الذي سال من الآلهة.

الحاج المسلم وهو يصعد جبل عرفات يقترب من مركز العالم، من مركز الخلق، من المكان المقدس؛ إنه الحنين الأزلي والدفين الذي يغذي لدى المسلم حنيناً أبدياً إلى أسطورة العود الأبدي. إن طقوس الحج برمتها هي إعادة إحياء لتجربة دينية مقدسة.

ولعل المتفحص لطقوس الحج قبل الإسلام حيث كان الرجال والنساء يحجون عراة، يجد ما نذهب إليه. فانطلاقاً من أن الحقيقة ترتبط في نظر الإنسان القديم بمحاكاة نموذج سماوي فإن هذه الطقوس بنشدانها الحقيقة لا تحقق معناها إلا لأنها تكرر عمداً أفعالاً كان قد باشرها في الأصل آلهة وأبطال وأسلاف ميثيون.

ثانياً: الخصب المقدس في الميثولوجيا الإسلامية: سورة مريم نموذجاً

إذا كان الجنس المقدس هو صيغة العلاقة بين الخلود والألوهية، كما توصلنا إلى ذلك في الفقرات السابقة، فإنه في الوقت نفسه، سر؛ إنه السر الأعظم والذي يستمد عظمته من كونه فعل مشاركة واندماج مع الإلهي؛ بصورة أدق هو طقس عبور إلى الخلود والألوهية، وضرب من الإيروتيكا Erotica التي عرفتها الحضارات الكبرى، والذي يتم تلقّيه على يد كاهن أو معلم؛ في هذا الطقس تستخرج الحقيقة من اللذة بنفسها، المنالة كممارسة والمحصلة كتجربة[٢٥]. ويرى فوكو Foucault أن لهذا الفن العظيم ـ وعلى حد تعبيره ـ مزايا منها: السيطرة المطلقة على الجسد، متعة فريدة، نسيان الزمن والحدود، إكسير إطالة الحياة، إستبعاد الموت وتهديداته[٢٦]. الخصب الجنسي المقدس هو واحد من كبرى تظاهرات الإيروتيكا الجنسية في العالم القديم، وهو التعبير الحي عن تفجر القدسي في العالم. إنه السر الأعظم الذي يفرض على طالبه أن يمر بمجموعة من تجارب الامتحان، من طقوس العبور ليثبت أنه جدير بهذا السر. إنه قربان عليه أن يضحي بنفسه على مذبح الجنس المقدس، لنقل في معبد الجنس المقدس. وعليه أن يحظى بجميع مواصفات القربان: الأصل الكريم، المكانة الاجتماعية البارزة، جمال الصورة والجسد، الزهد والعبادة وما يرافقها من خدمة للمعبد المقدس، بالإضافة إلى عامل مهم يتمثل في إشارة إلهية ترشح القربان منذ طفولته للقيام بمهمته الكبرى وتعده لاجتياز طقوس العبور.

تحدثنا المكتشفات الأركيولوجية والرقم الطينية عن طقوس البغاء المقدس في الحضارات القديمة، فالمعبد المقدس للإلهة عشتار كان يحوي على مجموعة من البغايا المقدسات اللواتي تقع عليهن ممارسة الجنس مع الأغراب نيابة عن بنات جنسهن؛ وكان الجنس يمارس كطقس ديني جاد بعيداً عن الرخص والدعارة، تمارسه بنات الطبقة الاجتماعية النبيلة ويحظين بذلك بشرف كبير يرشحهن للزواج من أكابر القوم بعد الانتهاء من طقوس الجنس المقدس والعبادة في الهيكل.

كان على كاهنات المعبد أن يحتفظن بجذوة الجنس متقدة باستمرار، كشعلة النار في المعابد المقدسة، وكانت كبيرة الكاهنات أو البغيُّ المقدسة تمثل الإلهة **عشتار** أو **إينانا** في المعبد المقدس، وفي مطلع السنة الجديدة كانت طقوس الخصوبة الجنسية تستعاد بكامل أبهتها، ففي يوم السنة الجديدة تنام عشتار بصحبة تموز ويستعيد الملك هذا الزواج المقدس الميثي بالاتحاد طقسياً مع الإلهة (أي مع أمة/ كاهنة المعبد التي تمثلها على الأرض)، في حجرة سرية، حيث سرير زفاف الإلهة. فالاتحاد الإلهي يضمن للأرض خصوبتها؛ إذ عندما تتحد ننليل مع إنليل يبدأ المطر ينهمر. هذه الخصوبة عينها يوفرها اتحاد الملك الاحتفالي، اتحاد الزوجين فوق الأرض. . . إلخ. فالعالم يعيد ولادة نفسه كلما تمت محاكاة للزواج المقدس، أي كلما تم اتحاد الزواج. فالزواج يعيد ولادة «السنة» وبالتالي يهب الخصب والوفرة والسعادة[٢٧]. تقول أسطورة سومرية واصفة الزواج المقدس.

الملك يذهب رافع الرأس إلى الحضن المقدس
يذهب رافع الرأس إلى حضن إينانا المقدس
الملك الآتي ورأسه مرفوع
آتٍ إلى مليكتي ورأسه مرفوع
يضم بغي الإله آن المقدسة[٢٨]

في أغلب الحالات يكون على كاهنات/ خادمات المعبد المقدس أن ينتظرن فترة طويلة، هي فترة اختبار ترشح فيها خادمة المعبد لمضاجعة الغريب. **فالغريب في الثقافات القديمة يأتي دائماً من حقل البعيد والوحشي والمقدس**. لحظة المضاجعة هذه هامة وعلى صعد مختلفة، فهي من جهة اللحظة الأكثر تعبيراً عن تفجر القدسي في العالم، عن حضور الإله في التاريخ وتجسده في صورة البشر. وهي من جهة أخرى طقس عبور باتجاه الخلود والألوهية من قبل بشر فانين. هكذا ينفتح السر الأعظم على مراميه البعيدة، فممارسة اللذة تصبح فعلاً طقسَ مشاركة وطريق عبور إلى الخلود والألوهية. من شروكين (سرجون الأكادي) إلى هرقل إلى الماشيح، إلى حالات عديدة أخرى لا مجال لذكرها، الكل يفتخر ويعتزّ بأصله السماوي، بأبيه الذي في السموات، والذي تزوج من أمه في غفله من الزمن، فجاء الابن الذي بَزَّ الجميع وتفوق عليهم.

إن الملك الأكادي شروكين مؤسس أكبر امبراطورية في تاريخ المنطقة العربية في أواسط الألف الثالث قبل الميلاد يفخر بأنه ابن بغي مقدسة، رعته الآلهة وربته في بستانها، يقول

«أمي كانت إحدى كاهنات المعبد. التقطني آكي، ناظر ماء القرابين وتبناني. رباني حتى شببت فصرت أعنى ببستانه. هناك رأتني عشتار، فأحبتني وجعلتني ملكاً»[٢٩]. وفي الطرف الآخر نجد أن الميثولوجيا الاغريقية تغص بالأساطير التي تتحدث عن زواج زيوس إله الأولمب بجميلات الاغريق. إن هرقل موقد شعلة الألعاب الأولمبية هو ابن زيوس الذي تزوج من «ألكميني» والدة هرقل، وجاء هرقل بكل سماته الأسطورية. بالمقابل نجد أن إنجيل مرقس يبدأ بالكلمات التالية «بَدْء إنجيل يسوع المسيح ابن الله» ويضيف في مكان آخر: وفي تلك الأيام جاء يسوع من ناصرة الجليل واعتمد من يوحنا في الأردن. وللوقت وهو صاعد من الماء رأى السموات قد انشقت والروح مثل حمامة نازلاً عليه. وكان صوت من السموات أنت ابني الحبيب الذي به سررت» انجيل مرقس ١: ٩ ـ ١١.

قبل أن ندلف إلى سورة مريم والسور الحافة بها لنقرأ فيها ما لم يقرأ بعد، أود القول إن المصادر التاريخية عن عرب الجاهلية تذهب إلى أنهم قالوا بزواج الجن بالإنس والإنس بالجن، وعلى سبيل المثال فقد كان لعمرو بن يربوع بن حنظلة التميمي زوج من الجن. ولكنها لم تبق معه، بل اختفت بعد ذلك عند ظهور البرق. ونُسبت بعض الأسر والقبائل مثل بني مالك وغيرهم إلى الجن، وأرجع بعض الإخباريين نسب بلقيس وذي القرنين إلى الجن[٣٠]. وكانت العرب تقول بزواج الملائكة من البشر، ففي الأخبار أن جرهم كانت من نتاج هذا التزاوج. وكانت قريش تعتقد أن الملائكة بنات الله، وعندما سألهم أبو بكر الصديق فمن أمهاتهم؟ قالوا: بنات سراة الجن[٣١].

ويورد الطبري في تأويله القصة التالية والتي من شأنها أن تدعم ما ذهبنا إليه من أن الجنس المقدس، بما هو سر ولحظة مشاركة واندماج في الفعل الإلهي، هو صيغة من صيغ الخلود الألوهية. تقول الرواية ببعدها الميثي الجلي للعيان إنّ الملائكة طعنت في أعمال البشر وضلالهم بعد آدم، فأراد الله أن يبتلي الملائكة، فأمرهم باختيار ملكين من أكثر الملائكة زهداً وتقوى، فاختاروا هاروت وماروت، وبعد أن يركب بهما الله شهوة الإنس، يهبطهما إلى الأرض. في روايات أخرى ثلاثة من الملائكة **هاروت وماروت وعزازيل** لكن هذا الأخير يطلب من الله أن يعفيه من هذا الاختبار ـ وبعد هبوطهما إلى الأرض، تعرض عليهما امرأة جميلة هي الزهرة، فتغلب عليهما الشهوة، يراودانها عن نفسها لكنها تمتنع وتشترط أن يعلماها السر، سر الخلود المتمثل في كيفية الصعود إلى السماء وما أن تحصل عليه حتى تصعد إلى السماء، وهناك تنسى الكلام (السر) الذي تنزل به، فيمسخها الله نجماً يتلألأ في سمائنا إلى أبد الآبدين[٣٢].

هذا ما نود أن نستنتجه قبل أن نقوم بقراءتنا لسورة مريم: فزواج الملائكة بالبشر لم يكن مستغرباً، إنه لحظة كشف وتجلّ؛ فاللذة هذا القبس النوراني، هي جسر التواصل بين بني البشر والملائكة، إنها الطريق للصعود إلى السموات، إلى مجمع الخالدين.

بين سورة مريم كما جاءت في القرآن الكريم ومجموع السور الحافة التي تحف بها، وبينها وبين مجموع النصوص الثقافية أو التفسيرية سوف نتحرك بدقة لاستجلاء ما نذهب إليه في بحثنا عن الجنس المقدس في الميثولوجيا الإسلامية.

في سورة مريم نقرأ ما يلي: ﴿واذكر في الكتاب مريم إذ انتبذت من أهلها مكاناً شرقياً. فاتخذت من دونهم حجاباً فأرسلنا إليها روحنا **فتمثل لها بشراً سويا**. قالت إني أعوذ بالرحمن منك إن كنت تقيا. قال إنما أنا رسول ربك لأهب لك غلاماً زكيا. قالت أنَّى يكون لي غلام ولم يمسسني بشر ولم أكُ بغياً. قال كذلك قال ربك هو عليَّ هيِّنٌ ولنجعلَه آية للناس ورحمة منّا وكان أمراً مقضيّا. فحملَتْه فانتبذت به مكاناً قصياً. فأجاءها المخاض إلى جذع النخلة قالت يا ليتني متُّ قبل هذا وكنتُ نسياً منسياً. فناداها من تحتها ألّا تحزني قد جعل ربك تحتك سريّا. وهزّي إليك بجذع النخلة تُساقط عليك رطباً جنيا. فكلي واشربي وقرّي عينا، فإما ترينَّ من البشر أحداً فقولي إني نذرتُ للرحمن صوماً فلن أكلم اليوم إنسيّا. فأتت به قومها تحمله، قالوا يا مريم لقد جئت شيئاً فريا. يا أخت هارون ما كان أبوك امرأ سوء وما كانت أمك بغيّا. فأشارت إليه قالوا كيف نكلّم من كان في المهد صبيّاً. قال إني عبد الله آتاني الكتاب وجعلني نبيا﴾ مريم ١٥ - ٣٠.

لكي نتقدم قليلاً ونضيء مساحات أخرى، علينا أن نتعرف على موقع مريم في النصوص الثقافية والتفسيرية، خاصة وأنها تحتل مكاناً هاماً داخل هذه النصوص. فهي **سيدة نساء الجنة**. وفي الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والذي يرويه ابن عباس قال رسول الله (ص): «سيدة نساء الجنة مريم بنت عمران ثم فاطمة ثم خديجة ثم آسية امرأة فرعون»[٣٣]. وهي **زوج رسول الله صلى الله عليه وسلم في الجنة أيضاً**. وفي الحديث أن رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل على خديجة وهي في مرض الموت فقال: «يا خديجة.. إذا لقيت ضرائرك فأقرئيهن مني السلام» قالت: يا رسول الله.. وهل تزوجت قبلي؟ قال «لا، ولكن الله زوجني مريم بنت عمران وآسية بنت مزاحم وكلثم أخت موسى»[٣٤].

من وجهة نظرنا أن مريم تحظى بجميع المواصفات التي تجعل منها قرباناً أنثوياً منذوراً

لخدمة الله في معبده ونستطيع القول إنها سيدة كاهنات المعبد والذي يرشحها لذلك عدة أمور:

أولاً ـ أنها من أصل كريم. يقول ابن كثير: ولا خلاف أنها من سلالة داود عليه السلام، وكان أبوها عمران صاحب صلاة بني اسرائيل في زمانه، وكانت أمها وهي حنة بنت فاقود من العابدات[٣٥].

ثانياً ـ يتعهدها بالرعاية الاجتماعية نبي الله زكريا زوج خالتها، وفي روايات أخرى زوج أختها[٣٦]. يقول تعالى في كتابه الكريم ﴿وكفّلها زكريا، كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقاً، قال يا مريم أنّى لك هذا، قالت هو من عند الله، إن الله يرزق من يشاء بغير حساب﴾ آل عمران: ٣٧.

ثالثاً ـ أن أم مريم، وبناءً على إشارة خاصة، تشتهي الولد وتنذر لله إن هي حملت أن تجعل مولودها محرراً في بيت المقدس. وقد ذكر محمد ابن اسحق وغيره أن أم مريم كانت لاتحبل فرأت يوماً طائراً يزق فرخاً له فاشتهت الولد فنذرت لله إن حملت لتجعلن ولدها محرراً أي حبيساً في بيت المقدس[٣٧]. وفي القرآن الكريم نقرأ التالي: ﴿إذ قالت امرأة عمران رب إني نذرت لك ما في بطني محرراً فتقبل مني إنك أنت السميع العليم، فلما وضعتها قالت رب إني وضعتها انثى والله أعلم بما وضعت وليس الذكر كالأنثى، وإني سميتها مريم وإني أعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم. فتقبلها ربها بقبول حسن وأنبتها نباتاً حسناً﴾ آل عمران: ٣٥ ـ ٣٧.

إن ولادة مريم تجري في إطار مراسيم مقدسة وفي إطار المعجزة، فأمها كانت عاقراً، وهذه هي حالة معظم أبطال الميثولوجيا القديمة وبالأخص ميثولوجيا العهد القديم، فإسحق يولد من سارة زوج ابراهيم الخليل بعد أن كانت عاقراً، ففي العهد القديم أن سارة تضحك عندما تسمع أن الرب يبشر زوجها بالولد «وكان ابراهيم وسارة شيخين متقدمين في الأيام. وقد انقطع أن يكون لسارة عادة كالنساء. فضحكت سارة في باطنها قائلة أبَعْدَ فنائي يكون لي تنعم وسيدي قد شاخ» الكتاب المقدس، تكوين ١٨: ١١ ـ ١٢. وفي القرآن الكريم: وقالت سارة: ﴿يا ويلتي أألد وأنا عجوز وهذا بعلي شيخاً، إن هذا لشيء عجيب. قالوا أتعجبين من أمر الله رحمة الله وبركاته عليكم أهلَ البيت، إنه حميد مجيد﴾ قرآن كريم، هود ٧٢ ـ ٧٣. وكذلك يحيى بن زكريا ﴿يا زكريا إنا نبشرك بغلام اسمه يحيى لم نجعل له من قبل سميا. قال رب أنى يكون لي غلام وكانت امرأتي

عاقراً وقد بلغت من الكبر عتيا. قال كذلك قال ربك هو عليّ هين ﴾ قرآن كريم، مريم ٧ ـ ٩.

رابعاً ـ أنها كانت مقدسة منذ ولادتها، ففي القرآن الكريم نقرأ ﴿وإذ قالت الملائكة يا مريم إن الله اصطفاك وطهّرك واصطفاك على نساء العالمين. يا مريم اقنتي لربك واسجدي واركعي مع الراكعين﴾ قرآن كريم، آل عمران: ٤٢ ـ ٤٣. وفي الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أن «كل مولود من بني آدم يمسه الشيطان بأصبعه إلا مريم بنت عمران وابنها عيسى»[٣٨].

خامساً ـ أنها كانت مثال الزهد في العبادة، وهذه هي إحدى السمات الهامة في كاهنة المعبد في تاريخ الشرق القديم، إذ عليها أن تكون طاهرة الذيل والسلوك ولا غبار على أخلاقها. يقول عنها القرطبي إنها كانت وقفاً على سدانة المعبد وخدمته والعبادة فيه[٣٩]. ويذهب ابن كثير إلى ذلك بقوله إنها كانت من العابدات الناسكات المشهورات بالعبادة العظيمة والتبتل الدؤوب[٤٠].

إن مريم تُهيأ منذ صغرها كعروس لإله المعبد، إنها منذورة له، وتنجح من حيث فشلت الأخريات في الوصول إلى هذا الشرف الكبير. في تأويل الطبري للآية الكريمة ﴿فأرسلنا إليها روحنا فتمثل لها بشراً سويا﴾ يقول أرسل الله جبريل إلى مريم، فتمثل لها بشراً سويا، أي في صورة آدمي سوي الخلق منهم، يعني في صورة رجل من بني آدم معتدل الخلق[٤١]. ويقول القرطبي إن روح الله هو جبريل عليه السلام، فتمثل لها في هيئة رجل حسن لأنها لم تكن لتطيق أن تنظر جبريل في صورته[٤٢]. ويؤكد ابن كثير في تفسيره على تمثل جبريل في صورة إنسان تام كامل. ويرفض حكاية تقي الفاجر المعروف في بني اسرائيل، وهي الحكاية التي لا تخلو من دلالة والتي ترى أن جبريل قد تمثل لها في صورة تقي ويشاركه في ذلك القرطبي[٤٣]. ويقول الثعلبي في قصص الأنبياء، قال عكرمة وكان جبريل عرض لها في صورة رجل شاب أمرد مضيء الوجه جعد الشعر سوي الخلق[٤٤].

يقول القرطبي إنها لما رأت رجلاً حسن الصورة في صورة البشر قد خرق عليها الحجاب ظنت أنه يريدها بسوء فـ ﴿قالت إني أعوذ بالرحمن منك إن كنت تقيا﴾. قال لها جبريل عليه السلام ﴿إنما أنا رسول ربك لأهب لك غلاماً زكيا﴾[٤٥]. على إثر ذلك ينشأ حوار بين مريم وجبريل عليه السلام ﴿قالت أنّى يكون لي غلام ولم يمسسني بشر ولم أكُ

بغيا، قال كذلك قال ربك هو عليّ هين﴾ تستسلم مريم لقضاء الله. ويقول المفسرون وأولهم الطبري: «إن جبريل نفخ في جيب درعها حتى وصلت النفخة إلى الرحم فاشتملت به»(٤٦)؛ القرطبي يرى أن جبريل أخذ رُدْن قميصها بإصبعه فنفخ فيه فحملت من ساعتها بعيسى(٤٧). ويذكر ابن كثير في تفسيره، أو قل إنه يمضي إلى أبعد من ذلك حيث يقول «نفخ في جيب درعها فنزلت النفخة حتى ولجت في **الفرج**(٤٨)». الثعلبي يقول فنفخ في جيب درعها وكانت قد وضعته عنها، فلما انصرف عنها لبست مريم درعها وحملت بعيسى عليه السلام(٤٩). ويرى صاحب بدائع الزهور أن جبريل مد يديه وأخذ بذيل قميصها ونفخ فيه»(٥٠).

وفي رأيي أن الخطاب الإسلامي الذي يدور حول النص المقدس بالشرح والتأويل، وبالرغم من لجوئه إلى التورية واستخدام الرمز، إلا أنه يمكن القول إن جميع عناصر الفعل الجنسي موجودة في طقس هذا الخطاب، فهناك الفعل الثلاثي «**نفخ**» والذي لا يزال، وبخاصة على صعيد اللغة الشعبية الدارجة، يحمل معنى الجماع والحمل، وهناك الفعل الثلاثي «**ولج**» عند ابن كثير، وهناك الفرج، وهذا من شأنه **أن يثير إشكالاً كبيراً**، هذا الإشكال يجد تعبيره في صيغة التساؤل التالي: كيف استمرت طقوس الخصب الجنسي المقدس داخل ثقافات ذكورية كانت قد قطعت شوطاً كبيراً في وحدانيتها، أي تمحور هذه الثقافات حول ديانة التوحيد؟ بصورة أكثر دقة، إذا كان الخلق من الفم (الكلمة) بدلاً من الفرج، كما تحدثنا الميثولوجيات القديمة (عندما تعرض مردوخ البابلي إله التوحيد لامتحانات الربوبية ونجح في امتحان الخلق من الفم)(*)، قد حل وساد في ديانات التوحيد، فلماذا العودة من جديد إلى الخلق عن طريق الفرج وخاصة في مستوى هذه التظاهرة المقدسة التي جاءت بالمسيح ابن مريم إلى الوجود.

إن هذا كله يحيلنا إلى السؤال الخاص على صعيد البحث: إذا كان الإسلام كدين توحيدي تحل فيه الكلمة «كن» محل الذكورة ﴿إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون﴾ فكيف اعترف بأشكال قديمة من طقوس الخصب الجنسي المقدس والذي تعود فيه الكلمة «كن» إلى أدراجها متمثلة في صورة بشر سوي بصورة أخرى **لماذا العودة الدورية إلى الخلق من الفرج بدلاً من الفم**.

على صعيد البحث التاريخي، تشير المكتشفات الأركيولوجية إلى استمرار طقوس

(*) في ميثولوجيا الخليقة البالية، يتعرّض مردوخ في إطار تصديه لـ«تيامة» الأم لامتحان الرب. ويتمثل في قدرته على الخلق من الفم بدلاً من الفرج، فيؤمر بإعدام الثوب ثم يؤمر بعودته وينجح بذلك بامتحان الربوبية.

الخصب الجنسي وبقوة في ظل ديانات توحيد كبرى، ففي بابل القديمة، كان معبد الربة عشتار كربة للحرب والحب مستمراً إلى جانب معبد مردوخ؛ وقد استمرت هذه الطقوس إلى ما بعد ميلاد السيد المسيح بفترة طويلة. أما على صعيد النص الإسلامي المقدس فإن الإقرار بهذه الظاهرة، لا يمكن استنكاره من قبل عرب الجاهلية، فهؤلاء كانوا يعتقدون بإمكانية التزاوج بين الملائكة والبشر، والجن والبشر؛ ثم إنهم كانوا قد عرفوا النصرانية. أما على صعيد النص المقدس الإسلامي كنص توحيدي فإن الإقرار بذلك لا يمكن تفسيره إلا على أنه مجرد تراجع تكتيكي لكسب الوقت، خاصة وأن سورة مريم وكما جاء في أسباب النزول موجهة إلى النجاشي ملك الحبشة. وما يعزّز ما ذهبنا إليه أن النصّ القرآني المقدس سرعان ما عاد أدراجه باتجاه التوحيدية الخالصة، نافياً كل أشكال الشرك الأخرى التي يمكن أن يستدل من سورة مريم عليها. قال تعالى: ﴿ذلك عيسى ابن مريم قول الحق الذي فيه يمترون، ما كان لله أن يتخذ من ولد سبحانه، إذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون﴾ سورة مريم، ١٥٦. ﴿إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم، خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون﴾ آل عمران، ٥٨٦. وجاء في سورة مريم ﴿وقالوا اتخذ الرحمن ولدا. لقد جئتم شيئاً إدًّا﴾ مريم، ٨٨ ـ ٨٩. وفي سورة الأنعام جاء ما يلي ﴿أنّى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة وخلق كل شيء وهو بكل شيء عليم. ذلكم الله ربكم لا إله إلا هو﴾ الأنعام، ١٠٠. إن الله في الإسلام هو الصمد، والذي تنتفي في وجوده كل أشكال الشرك الأخرى.

ثالثاً: الزواج المقدس في الميثولوجيا الإسلامية: القبس النوراني الذي لا ينطفىء

بين نور الخلود والألوهية والجنس، ثمة علاقة وطيدة نعثر عليها في المصادر الإسلامية المتأخرة ـ وبالأخص الشيعية منها ـ على أننا تحت هذا العنوان سوف نقرأ صيغة العلاقة بين نور الخلود والجنس من خلال مثالين. الأول جاء به ابن هشام في سيرته الشهيرة والثاني جاءت به المصادر الشيعية المتأخرة.

يروي ابن هشام في سيرته أن عبد الله بن عبد المطلب والد الرسول صلّى الله عليه وسلم، وبعد عودته من حادثة القداح الشهيرة برفقة والده، يمر على **الكعبة**، وهناك وفي هذا المكان المقدس، تدعوه امرأة من بني أسد، ويقال إنها أخت ورقة بن نوفل وتدعى رقية وتكنى بأم قتال، على ما جاء في رواية ابن اسحق. وفي رواية ابن الكلبي أنه مرّ على

أمرأة اسمها: فاطمة بنت مُر، كانت من أجمل النساء. تدعوه هذه المرأة لمواقعتها وتدفع له مثل الإبل التي نحرت عنه في حادثة القداح

قالت: لك مثل الإبل التي نحرت عنك، وقَعْ عليَّ الآن
قال: أنا مع أبي، ولا أستطيع خلافه ولا فراقه.

فخرج به عبد المطلب حتى أتى به وهب بن عبد مناف والد آمنة والدة الرسول صلى الله عليه وسلم، فزوجه بآمنة فوقع عليها فحملت برسول الله. ثم خرج من عندها، فأتى المرأة التي عرضت عليه ما عرضت، فقال لها: مالك لا تعرضين عليّ اليوم ما كنت عرضت عليّ بالأمس، قالت له: فارقك النور الذي كان معك بالأمس، فليس لي بك اليوم حاجة(٥١).

إن تحليل هذه القصة التي يمر عليها المؤرخون والمفسرون بدون اكتراث والتعرف على المفاهيم الأساسية التي تنطوي عليها من شأنه أن يقدم إسهاماً يدعم ما ذهبنا إليه في الفقرات السابقة، ويضيء مساحات لا تزال مظلمة.

إن المرأة التي تعرض نفسها على عبد الله بن عبد المطلب، هي من وجهة نظرنا **قربان أنثوي** يحمل كل مواصفات القربان. القربان الذي ينذر نفسه لممارسة ما اصطلح عليه بالخصب الجنسي المقدّس.

أولاً ـ فهي ـ أي المرأة ـ من أصل كريم، سواء أكانت فاطمة بنت مر، أو رقية بنت نوفل سيد بني أسد وهو من سادات قريش.

ثانياً ـ أنها كانت من جميلات العرب، وهذا ما يدل عليه تكني رقية بنت نوفل بـ «أم قتال» لجمالها، وفي حالة فاطمة بنت مُر، فابن هشام يروي ـ كما مر معنا ـ على أنها كانت من أجمل النساء.

ثالثاً ـ إن المرأة بدعوتها عبد الله لمواقعتها، فإن سلوكها لا ينم عن ابتذال، بل يمكن القول بدقة إنه ينم عن سلوك ديني مقدس، عن طقس جنسي تتم فيه محاكاة بوادر نموذجية بدئية وإلهية قدسية بآن معاً. و«رقية بنت نوفل» كانت من عائلة متدينة بالنصرانية، وأخوها «ورقة بن نوفل» أشهر من أن يعرف، وهذا ما يشجعنا على أن ندفع إلى الواجهة بالفرضية التالية: أن رقية بنت نوفل التقية الورعاء كأخيها، كانت بدعوتها لعبد الله بن عبد المطلب لمواقعتها في الكعبة، كانت تحاكي نموذجاً ومثالاً يحتذى وعودة إلى أسطورة العود الأبدي التي ابتدرتها مريم كونها قربان الخصب المقدس في بيت

المقدس. وكذلك هي الحال بالنسبة لفاطمة بنت مر، فدعوتها لعبد الله تنم عن سلوك ديني جنسي مقدس وهذا ما نستنتجه من قول ابن هشام «كانت من أجمل النساء وأعفهن، وكانت قد قرأت الكتب»(٥٢).

رابعاً ـ أن الدعوة إلى المواقعة صدرت من داخل الكعبة، وهي المكان المقدس من قبل جميع العرب.

خامساً ـ أن عبد الله بن عبد المطلب هو الآخر قربان ذكوري ينذره عبد المطلب على مذبح آلهته، إنه ذبيح الله كما هو اسماعيل عليه السلام، ويفتديه عبد المطلب بمائة من الإبل.

في معظم الميثولوجيات القديمة ينطوي القربان على سرّ، ولنقل إنه يتهيأ عبر مجموعة من طقوس العبور إلى تقبل السر، السر الذي لا يدركه إلا الراسخون في العلم، ويقرأونه كما تقرأه رقية بنت نوفل أو فاطمة بنت مر في جسد عبد الله، الجسد المنذور على مذبح الآلهة والمؤتمن على سر الخلود، على نور النبوة، والذي يتجسد عبر ممارسة لطقس جنسي مقدس. وهذا ما نستنتجه من هذه القصة بالرغم من أنها مضمرة بضرب من الجنسانية لا تعترف للجنس بمكان آخر غير غرفة الأبوين وفي مثالنا الثاني.

في الميثولوجيا الشيعية الإسلامية التي تتمحور حول فكرة الإمام، تحتفظ هذه الميثولوجيا بجذوة الجنس المقدس على هيئة قبس نوراني ينتقل من الأصلاب الطاهرة إلى الأرحام الزكية؛ يروي الاسماعيليون حديثاً نبوياً يخاطب فيه النبي عليّ بن أبي طالب قائلاً «لم أزل أنا وأنت يا علي على نور واحد ننتقل من الأصلاب الطاهرة إلى الأرحام الزكية كلما ضمّنا صلب ورحم ظهر لنا قدرة وعلم حتى انتهينا إلى الجد الأفضل والأب الأكمل عبدالمطلب فانقسم ذلك النور نصفين: في عبد الله وأبي طالب. فقال الله تعالى كن يا هذا محمداً وكن يا هذا علياً»(٥٣).

من هنا التمييز الشيعي بين الناسوت الطبيعي للإمام (جسده الذي تجري عليه حوادث الزمان) وبين الناسوت الخاص، وبصورة أدق قبسه النوراني والذي يقابل في الميثولوجيات القديمة الجزء الإلهي من الأسلاف الميثيين؛ فقد كان ثلثا جلجامش ـ على سبيل المثال ـ من الإله وثلثه من مادة البشر، من الناسوت الطبيعي. إن القبس النوراني يمر، كما ترى الشيعة الاسماعيلية في ميثولوجيتها، عبر الأعضاء الجنسية الشريفة. فهم يقولون إن الناسوت الخاص أي القبس النوراني الذي تحفظ الأعضاء الجنسية الشريفة

جذوته مشتعلة، هو جسم لطيف لا يُرى بالأبصار، وقد تكون على نحو مخصوص كما يلي: عندما تلتحق نفوس المؤمنين (أي المنخرطين في الحركة الاسماعيلية) بـ «جنة المأوى» بعد وفاتهم، تعمد العناية الإلهية إلى أجسامهم وتعمل فيها «بالتخمير في قبورها ثلاثة أيام» من يوم الوفاة، فتتكون منها «فضلات لطيفة» تصعد دخاناً وبخاراً إلى السماء فتجذبها أشعة الكواكب والأفلاك إليها، فتصعد أولاً إلى القمر تقيم فيه مدة ثم إلى عطارد.. ثم.. إلى فلك الزهرة، وبعد أن تستكمل تطهرها وقد ازدادت شرفاً وعلواً تنتقل إلى فلك الشمس (قلب عالم الأجرام وبيت الحياة والنور) حتى تستكمل شرفها وتصبح «خميرة نامية... مجتمعة ممتزجة لطيفة... فتهبطها العناية الإلهية على حسب ما صعدت: تدفعها الشمس إلى الزهرة ثم تدفعها هذه إلى عطارد ثم يدفعها هذا إلى القمر ويدفعها القمر إلى الأرض فتحل على «شيء من الفواكه الطيبة والمياه اللذيذة العذبة» في شكل قطرات مطر وندى «قد انعصرت وصفت بما فعلته الأفلاك فيها من العقد والحل» فيتغذى منها إمام الزمان وزوجته «وتقع الملامسة بين العضوين الشريفين فيختلط جميع الماءَيْن اللطيفين» فتحمل زوجة الإمام وترى الكواكب ذلك الجنين الذي يتغذى بما انتقل إليه من تلك «الخميرة» عبر تلك الفواكه والمياه[٥٤].

إن الخميرة الإبداعية كما يسميها الجابري، والتي لا يجوز عليها الفناء والدثور والتي تشكل الناسوت الخاص للإمام، ترتبط كما هو بيّن بالأعضاء الجنسية الشريفة. وهكذا نستطيع القول بثقة إن الجنس المقدس هو صيغة العلاقة بين الخلود والألوهية، وإنه طقس عبور باتجاه الأشمل والأسمى والأنقى، باتجاه منبعه الأصلي الذي قذف لنا بهذا القبس النوراني.

تركي علي الربيعو
(سورية)

الهوامش

(١) ميشيل فوكو، إرادة المعرفة، ترجمة مطاع صفدي وجورج أبي صالح (بيروت، مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠) ص ٣٢.

(٢) كلود ليڤي ستروس، الأسرة، ص ٤٨٥ ـ ٥٢٧. ضمن كتاب الإنسان والحضارة والمجتمع (دمشق، وزارة الثقافة، ١٩٧٨).

(٣) المصدر السابق، ص ٧ وما بعد.

(٤) المصدر نفسه، ص ٧٣.

(٥) المصدر نفسه، ص ٢٩.

(٦) باعتبار التفسير كجزء من عملية التأويل، والتأويل كوجه آخر للنص. راجع بهذا الصدد:
ـ نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص (دراسة في علوم القرآن)، (بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٠) ص ٢١٩.

(٧) تأويل الطبري، الجزء الأول، ص ٢٣١ ـ ٢٣٢.

(٨) الطبري، المصدر نفسه، ص ٢٣٠ وص ٢٣٦.

(٩) الطبري (جامع البيان في تأويل آي القرآن)، ص ٢٣٩.

(١٠) القشيري، لطائف الإشارات (القاهرة، الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٨١) الجزء الأول، ص ٢١٦. نقلاً عن فتحي بن سلامة في بحث هام له بعنوان «الجنس المطلق» مواقف /٦٤/ صيف ١٩٩١، ص ١٠ ـ ٢٩.

(١١) ابن اياس الحنفي، بدائع الزهور في وقائع الدهور، (تونس، مطبعة المنار، بدون تاريخ نشر) ص ٤٠ ـ ٤١.

(١٢) فراس سواح، لغز عشتار، (نيقوسيا، سومر للدراسات، ١٩٨٥) ص ٥٤.

(١٣) طه باقر وبشير فرنسيس، الخليقة وأصل الوجود، سومر، ١٩٥٠، ص ١٧٨.

(١٤) مرسيا إلياد، أسطورة العود الأبدي، ترجمة نهاد خياطة (دمشق، دار طلاس، ١٩٨٧)، ص ٣٧.

(١٥) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، الجزء ١ ـ ٢، ص ٣١٩ ـ ٣٢٠.

(١٦) القرطبي، المصدر نفسه، ص ٣٢٧.

(١٧) القرطبي، ص ٣٢٥. وأنه كان يهش على الحيوانات بعصا موسى ذات الطابع الأزلي والمصنوعة من آس الجنة.

(١٨) طه باقر، ملحمة جلجامش، ص ٤٠.

(١٩) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، الجزء الأول، ص ٧٣ (بيروت، دار القاموس، بدون تاريخ نشر).

(٢٠) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، الجزء الأول (بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٦٧) ص ٢٢.

(٢١) طه باقر، ملحمة جلجامش، ص ٤٣.

(٢٢) ابن منظور، لسان العرب (بيروت، دار صادر، بدون تاريخ نشر) مادة عرف، ص ٢٤٢.

(٢٣) صموئيل كريمر، طقوس الجنس المقدس عند السومريين، ترجمة نهاد خياطة (نيقوسيا، سومر للدراسات، ١٩٨٦)، ص ٨٣.

(٢٤) محمد أحمد جاد المولى في كتابه «قصص القرآن» (دمشق/ بيروت، دار الإيمان. حلب، مكتبة التراث الإسلامي، ١٩٨٤)، ص ١٠. ومن المؤسف أن هذا الكتاب يتعرض من قبل المحققين له بتدخلات ما أنزل الله بها من سلطان سوى عقلية المحقق الضيقة والتي ارتأت أن تحذف منه على هواها، ولعل آخر طبعة له في سوريا عام ١٩٩٣ وبتحقيق شوقي أبو خليل ما يشير إلى ذلك.

(٢٥) فوكو، إرادة المعرفة، ص ٧٢.
(٢٦) المصدر نفسه، ص ٧٢.
(٢٧) مرسيا إلياد، المصدر السابق، ص ٥٤.
(٢٨) كريمر، طقوس الجنس المقدس، ص ١٢٢ ـ ١٢٣.
(٢٩) فراس سواح، المصدر السابق، ص ١٩٣.
(٣٠) جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام (دار العلم للملايين/ بيروت، دار النهضة/ بغداد، ١٩٨٠)، الجزء ٦، ص ٧١٤.
(٣١) جواد علي، المصدر نفسه، ص ٧١٠.
(٣٢) الطبري، جامع البيان، الجزء الأول، ص ٤٥٦.
(٣٣) ابن كثير، قصص الأنبياء، تحقيق السيد الجميلي (القاهرة/ الأزهر، المكتب الثقافي، ١٤٠٨ هـ)، ص ٥٢٥.
(٣٤) ابن كثير، المصدر نفسه، ص ٥٢٧.
(٣٥) المصدر نفسه، ص ٥١٩.
(٣٦) المصدر نفسه، ص ٥١٩.
(٣٧) المصدر نفسه، ص ٥١٩.
(٣٨) المصدر نفسه، ص ٥٢٠.
(٣٩) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، الجزء ١٢/١١، ص ٩٠.
(٤٠) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، سورة مريم، ص ١١٨.
(٤١) الطبري، جامع البيان، ص ٦٠.
(٤٢) القرطبي، المصدر نفسه، ص ٩١.
(٤٣) ابن كثير، تفسير، ص ٥٣، القرطبي، ص ٩١، وابن أياس الحنفي، ص ١٨٤.
(٤٤) الثعلبي، أبي اسحق أحمد بن محمد بن ابراهيم النيسابوري (بيروت، المكتبة الثقافية، بدون تاريخ)، ص ٣٢٢.
(٤٥) القرطبي، ص ٩١.
(٤٦) الطبري، جامع البيان، ص ٦٢، الجزء ١٦.
(٤٧) القرطبي، المصدر السابق، ص ٩١.
(٤٨) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ص ١١٦.
(٤٩) الثعلبي، المصدر السابق، ص ٣٤٣.
(٥٠) ابن اياس الحنفي، ص ١٨٤.
(٥١) ابن هشام، السيرة النبوية، ضبطها طه سعد (بيروت، دار الجيل، بدون تاريخ) الجزء الأول، ص ١٤٤ ـ ١٤٥.
(٥٢) ابن هشام، السيرة النبوية، ص ١٤٤.
(٥٣) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي «دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية»، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية ـ ١٩٨٦)، ص ٣٣٥.
(٥٤) المصدر السابق، ص ٣٣٤ ـ ٣٣٥.

جوليا كريستيفا

الأنثوي، ذلك الغريب فينا(*)

□: عند قراءة روايتك «السامورائيون» نخرج بانطباع أنك ضد الحركات النسوية، مع انك في نتاجك وحياتك صورة لما تطالب تلك الحركات بالوصول إليه. كيف تنظرين إلى الحركات النسوية؟ أي نقد توجهين لها؟ وفي رأيك هل حققت هذه الحركات ما كانت النساء تطلبه أم وصلت إلى نتائج مختلفة؟ (علماً بأن المكاسب التي حصلت عليها النساء والتطورات التي حصلت لم تكن فقط نتيجة لجهود الحركات النسائية).

جوليا كريستيفا: أحمل نظرة تعاطف كبير حيال الحركات النسوية، لكنها في الوقت نفسه نظرة نقدية آمل أن يكون فيها كثير من الوضوح. هذه النظرة المزدوجة تظهر في رواية «الساموراثيون» كما انها تمثل الموقف الذي أصدر عنه اليوم. لقد شاركت في الحركة النسوية منذ بداياتها، أي في أجواء عام ١٩٦٨، عندما تشكّلت تجمعات هذه الحركة داخل تيار الحركات اليسارية؛ وقد كنت شديدة التأثر بميل الحركات النسوية في تلك المرحلة لتحقيق شيء مختلف عما قام به جيل سيمون دو بوڤوار. إذ يبدو لي ان الحركة النسوية في أوروبا قد مرّت بثلاث مراحل: مرحلة أوائل المتظاهرات من أجل حق الإقتراع في أواخر القرن التاسع عشر، مرحلة سيمون دو بوڤوار والمطالبة بالمساواة بين الجنسين، وأخيراً المرحلة التي أنا منها والتي نتكلم عنها، حيث لا نجد المطالبة بالمساواة بين الجنسين بمقدار ما نجد التوكيد على الفروق بين الجنسين وعلى الإعتراف بهذه الفروق، وعلى خصوصية النساء وإسهامهنّ المميّز في الحضارة، وفي العلاقة بالآخر،

(*) أجرت الحوار أرواد اسبر.

وخصوصية لذتهنّ الجنسية، وكذلك خصوصية الكتابة لديهن، والخصوصية العقلية لديهن إلى آخر ما هنالك. هذه المكوّنات كانت ممثّلة لدى عدد من الحركات في مناخ ٦٨، وهي الحركات التي حاولت أن أشارك فيها.

لكن سرعان ما تبيّن لي أن هذه الحركات قد انزلقت إلى أسوأ أشكال الدوغمائية اليساروية التي رأيناها تتشكّل على هامش الأحزاب الشيوعية وغيرها. أي أن نواة سلطوية كانت تنتظم حول امرأة «زعيمة» لا تختلف في تسلطها وزعامتها عن أي «زعيم» رجل. وكانت هذه النواة السلطوية تمارس القمع على بقية النساء في التجمّع؛ وهو قمع يقدر أن يكون من طبيعة اقتصادية وجنسية في الوقت نفسه، أي قمع شامل. وكنت أحاول أن أعارض هذا الوضع، لكن نظراً للذهنية الدوغمائية التي كانت تسود في هذه التجمّعات، كان من المستحيل على الفرد أن يوصل صوته. وتبيّن لي في الوقت نفسه، أنه نظراً لهذه الأجواء فإن النواحي الإيجابية، والأفكار المهمة التي طُرحت في إطار هذه التجمّعات كانت تتخذ طابعاً متشنجاً ودوغمائياً، مما يجعلها منقطعة أو بعيدة عن سائر النساء خارج نطاقها المحدود. وهكذا فإن طرح مشكلات ومسائل من قبيل مشكلات الأمومة أو العلاقة بين امرأة ورجل كان يعتبر خيانة أو خضوعاً لسلطة التمييز الذكوري. مثل هذا التطرف والغلو الذي كان منتشراً، (ولا يزال قائماً وإن بأشكال أقل حدّة وعنفاً) بدا لي غير مقبول بتاتاً. وقد حاولت أن أناقش لكن ذلك كان مستحيلاً. هذا الوجه هو ما أنقده في رواية «الساموراثيون» بشكل ساخر لكن يعكس حقيقة الوضع تماماً. والمشهد الذي أروي تفاصيله في الرواية صحيح بحذافيره. كنت قد ذهبت إلى الصين بمنحة من دار نشر «نساء» (Des Femmes) كي أكتب كتاباً عن النساء الصينيات. ولمّا رجعت ووجهت باعتراضات لم تكن، في رأيي، مقبولة أبداً. أحد هذه الإعتراضات مفاده أنني أعطيت عن النساء الصينيات صورة سلبية جداً. مع أنه من المستحيل ألا أعطي صورة سلبية جداً عن النساء في المجتمع الصيني، لا سيما المجتمع القديم حيث كنّ خاضعات خضوعاً كاملاً للرجل. ومن الإعتراضات أنني ألحت على صيغة الإنهيار العصبي التي تتخذها المثلية الجنسية لدى النساء الصينيات. ولا بد من الإيضاح أن هذا لم يكن موضوع كتابي المذكور، ولكن وردت هذه النقطة وروداً عابراً بشكل ملاحظة. وفي رأيي، ليست هذه الملاحظة في مكانها وحسب، بل يتوجّب الرجوع إليها وبحثها فيما بعد، لأن هذا الوجه قائم فعلاً في تجربة المثلية الجنسية لدى الصينيات. الاعتراض الثالث، هو ما بدا لي شديد السخف، إذ كان يتوجّب عليّ أن اتخلى عن اسم العائلة سواء كانت عائلة أبي أو عائلة زوجي، لأنه اسم رجل. ولمّا سألت، أي كنية أتخذ إذن،

ما دمنا، في نطاق الإصطلاحات السائدة نحتاج إلى كنية، وهي إمّا كنية الأب أو كنية الزوج، قيل لي طبعاً لا بد من ذلك، لكن ينبغي على الأقل أن تكتبي استهلالاً تبينين فيه كل ما تدينين به لزعيمة التجمّع الذي تجري المناقشات في إطاره. وهو ما أراه باطلاً تماماً، لأنني لم أكن أدين لها بشيء. وحتى لو كنت أدين لها بشيء ما، فلم يكن مثل ذلك الإستهلال ملائماً بالمرة. أحكي هذه الفصول لأبيّن إلى أي حد من الكاريكاتورية وصلت هذه التجمّعات. وقد نجحت شخصياً في الإفلات من هذا المنزلق، لأنه كان لي كيان شخصي. لكن أعرف أن شابات عديدات لم يكن لديهن الإستقلال الضروري، قد سحقتهن الآلة، وأنا هنا أزن كلماتي تماماً، إذ إن أصداء وشكاوى عديدة بلغتني، عن نساء أمضين سنوات في هذه الحركات ووجدن أنفسهن بلا شخصية وبلا مهنة بما يشبه العبودية؛ وكان لا بد لهن من انتظار عشر سنوات أو خمس عشرة سنة قبل أن يستطعن الطيران بأجنحتهن الخاصة وتوكيد شخصياتهن. والنتيجة أن في إطار هذه الحركات كثيراً من الإنتهاكات، وهذا ما أثور عليه. لكن بالطبع، هناك إلى جانب هذا أمور مهمة جداً. من ذلك التوكيد على مبدأ سيادة المرأة على كيانها، واستقلال المرأة، والحق في الراتب المتساوي للعمل المتساوي، ولا سيما الحق في التعبير. وهي أمور لمّا تزل بعيدة عن التحقق بخلاف ما نتوهم، وهي من ثمّ لا تزال مطالب ملحّة حتى في المجتمعات الغربية. وأنا هنا لا أتكلم على مجتمعات خارج أوروبا الغربية حيث وضع النساء أشد خطورة. على أية حال يبدو لي، ان الأساليب الدوغمائية التي لجأت إليها النساء في هذه الحركات قد أبعدتهن عن أهدافهن، بل أنها، في بعض الأحيان، قد أساءت إلى مبادئهن الأساسية ذاتها.

□: تقولين إن جيلك قد طرح مسألة خصوصية النساء، وأنت تأخذين على الحركات النسائية دوغمائية يساروية حيث محل «الزعيم» أو الرأس ـ المذكّر تحل «الزعيمة» أو الرأس ـ المؤنّث. هل تقصدين بهذا أن خصوصية النساء تقضي بأن تعتمد النساء نهجاً في العمل يختلف عن نهج الرجال، أي ألا يقلّدن الرجال في نزعتهم السلطوية، أم أنك لا ترين في «طبيعة» النساء، أي في تركيبتهن الخاصة ما يسمح باتباع نهج رجولي؟

جوليا كريستيفا: أعتقد، بصفتي أورثوذوكسية، كما آمل، أن كلاً من المرأة والرجل مزدوج الجنس. إن الخط الفاصل بين المؤنّث والمذكّر يشطرهما إلى جنسين من كل طرف. في الرجل مكوِّن انثوي ومكوِّن ذكوري، وفي المرأة مكوِّن ذكوري ومكوِّن انثوي. وبالنتيجة فإن لدى المرأة نزعة تعتبر كلاسيكياً على أنها رجولية، ومن جملة ما تتمثّل فيه،

إمكـانية، بـل ضرورة ممارسـة سلطة. وعندهـا في الوقت نفسـه أبعاد أكـثر مرونـة، أكثر جمالية، وأكثر ارتباطاً بالعذوبة والميل إلى العناية الخ. . .

الذي حصل، وكما في الأمثلة التي عرضتها لدى جوابي على سؤالـك السابق، هـو أننا وصلنا إلى نوع من الإنفصام أو الإزدواج الشديد، فهناك آراء تقول بوجود كتابة نسائيـة، وان هذه الكتابـة يجب أن تكون بـاطنية أو جـوهريـاً غامضـة من حيث الشكل والألـوان والأصوات وحتى لغتها يجب أن تكون هامسـة غير مسمـوعة، شيء تـنطبق عليه الأفكـار الطليعية في خط مالارميه وجويس، أي نوع من المـوسيقى بدون معنى مؤكـد، لأن المعنى خصيصـة ذكـوريـة، خصيصـة قضيبيـة، بينـما خصيصـة الأنثـوي ينبغي أن تبلغ حـد اللامعقول، وتكون من ثم نوعـاً من التهويم شبـه الصوفي في مـا لا يسمّى، وهو وصف يستند إلى الجانب الذي أشرت إليه قبـل قليل، أعني جـانب السلبية المسالمة والجمالية في الأنثوي. لكن بالمقابل، وعلى عكس مضمون هذه النظرة، فإن صاحبـاتها، عـلى مستوى الحياة اليومية والصراع الاجتماعي لهـذه الحركـات، كن يفرضن صـورة «للزعيمة» (قـائد الحركة) لا تظهر أي مسالمة أو تنازل أمام صورة الرجـل التي تشن عليها الحـرب. لذلـك أعتقد أن الحقيقة هي في منزلة بين المنزلتين، وان امرأة تريد أن تصـارع في هذا المجتمـع عليها أن تستدعي بعدها المذكّر. لكن إن لم يكن لديها غير هذا البعد المذكّر فإنها لن تأتي بإنجاز جديد لا لنفسها ولا للحضارة. المسألة كلها هي مسألة تناغم.

منذ يومين قدّمت برنامجاً عبر إذاعة «فرانس كولتور» (المحطة الثقافية الفرنسيـة). يدور الحديث على أسطورة تعود اليوم على الموضة ويجري الكلام حولها. الأحرى انها صورة من الأدب الغـربي في عصر النهضة؛ وقـد اشتهرت عـبر نص Torquato Tasso (توركـواتـو تاسّو، المعروف باسم «لـوتاس» في فـرنسا) ومـوسيقى مونتيفـردي. إنها أسطورة تنكـريد وكلوريند Tancrede et Clorinde ـ تنكريد فارس يذهب إلى الحرب ويلتقي فارساً آخـر هو كلوريند. لكن كلوريند امرأة تنكّـرت بزي رجـل لتكون قـريبة من تنكـريد. وحبهـا ليس إلاّ حرباً تقتل فيها كلوريند في النهايـة. لكنها وحـدها تعـرف أن تلك الحرب لعبـة تنكرية؛ وقد تنكّرت في زي رجل لكي تستطيع المشاركة في اللعبة الاجتماعية. أما تنكريد فـإنه لا يكتشف كـونها امـرأة إلاّ عنـدمـا تمـوت. هنـاك شيء من هـذا القبيـل في الحيـاة الجنسيـة. هنـاك حـاجـة لـدى النسـاء كي يلعبن دوراً مـزدوجـاً، وهـذا أمـر في منتهى الصعوبة. ويبدو لي أن الجيل الثالث من الحركات النسوية حاول (نـظرياً عـلى الأقل) أن يؤكّد هذا التميّز الأنثوي وأن لا يجعـل من النساء مجـرد مسترجـلات أو نسخ أخـرى عن

الرجال. غير أن تحقيق هذه المسألة صعب جداً. وهي مسألة تبقى مطلباً أساسياً من مطالب الحركة النسوية الأوروبية؛ وهو مطلب لا يبدو واضحاً لدى الحركات النسوية في الولايات المتحدة. يبدو لي أن هذه الحركات، في الولايات المتحدة، لديها ميل أكبر إلى توكيد المساواة مع الرجال؛ ربما كان ذلك راجعاً إلى أسباب اجتماعية اقتصادية، من أجل الحصول على التساوي في تقدير الرواتب، ولمواجهة القمع الذي تتعرض له النساء مهنياً في بلد يقل فيه عدد النساء المدرِّسات، وحيث هناك تمييز في حساب الرواتب، إلى آخر ما هنالك... والخلاصة أن عدداً ضئيلاً من الحركات النسوية في الولايات المتحدة يؤكّد على الخصوصية النسوية، وعندما يتم مثل هذا التوكيد فإنه يجيء بلغة باطنية لا أحد يفهمها.

هناك مسألة أخرى أريد أن أتوقف عندها: وهي أن هذا الجيل الثالث، أي جيلنا، قد فشل في أمرين، أولاً في ضرورة إنشاء حياة زوجية والقدرة على العيش مع الرجال، وثانياً إزاء مسألة الأمومة. إذاً أكدنا على التمييز والفروق: ليست للرجال الحاجات الجنسية والحسية نفسها، وليست لهم المشارب والتصرفات نفسها إزاء الألوان، إزاء الكتب، إزاء فنجان شاي... لهم خصوصيتهم ولنا خصوصيتنا. غير أن هذه الحقيقة (لأنها تبدو لي حقيقة) قد أدت إلى نوع من حرب بين الجنسين. وبالفعل فإن في الدخيلة العميقة للرجال والنساء، حتى بين الأزواج الأكثر توحداً، يشكّل العنف حقيقة واقعة. وفي حرب الجنسين هذه نحن أمام واقع. لكن علينا أن نتمكن من الوصول بهذا العنف إلى تناغم ليمكن قيام حضارة. على الناس أن يسعوا إلى تأسيس تناغم حتى لو كان مؤقتاً، حتى لو كان رجراجاً يصعب تثبيته. في رأيي هذا هو موضع الفشل لدى الحركات النسوية. لقد جر هذا الفشل إلى حرب بين الجنسين، في الولايات المتحدة خاصة، حيث نجد، من جهة نساء مسترجلات تخلين عن الأناقة والاجتذاب أو الإغراء، وكل ما يؤدي إلى الجاذبية الجنسية. ويعتبرن كل ما هو من هذا القبيل اعترافاً بكون المرأة أداة جنسية، وان التعرض لنظرات رجل يوجّه اهتمامه إلى جسد المرأة هو نوع من الإغتصاب أو التحرّش الجنسي. وبالمقابل فإن الرجال يتجهون أكثر فأكثر نحو المثلية الجنسية، إذ ما حاجتهم إلى نساء من هذا النوع؟ ثم هناك مسألة الأمومة. الآن بدأت العودة إلى طرح هذه المسألة منذ بضع سنوات. أما في المراحل الأولى التي أشير إليها، أي سنوات ٦٨ ـ ٧٠ فكان مجرد الكلام على الأمومة، في إطار تلك الحركات، يواجه برد يعتبرها صورة بطركية تقليدية للمرأة، وان الأمومة تعني سجن النساء في البيت، وانها نوع من العبودية الخ... قد يكون هذا صحيحاً، وهو صحيح إلى حدّ، لأن الأمومة تتطلب قدراً هائلاً

من العمل والإنهاك. لكن تحرير النساء لا يكون بمنعهن من إنجاب الأطفال، بل بإيجاد تكامل وتناغم بين هذا النشاط المخصوص والحياة المهنية، بالإلحاح على ضرورة المساعدة الاجتماعية، ومساعدة الدولة، وإيجاد رياض الأطفال، ومشاركة الآباء. يمكن بهذا الصدد أن توضع تصوّرات وحلول كثيرة، لا أن تمحى هذه الخصيصة الأنثوية.

هذا كله يؤدي الآن في الولايات المتحدة إلى حالة كاريكاتورية هي ما يسمونه «Politi-cally Correct» (تمكن ترجمتها إلى «أصولية سياسية» أو «طهرية سياسية») وهي بالنسبة للنساء (لأن هناك أنواعاً مختلفة من الطهرية السياسية) تقوم على خوض الصراع وكأنهن عرق خاص أو سلالة إتنية خاصة، أو جنس خاص، عليه أن يؤكد بالعنف وبالأصولية متطلباته ويؤكد تميّزه عن سائر المجتمع.

□: هل المسألة النسوية في رأيك قضية مستقلة بذاتها أم هي جزء من قضية إنسانية شاملة؟

ج.ك: شخصياً أعتقد أن الصعوبات التي عرضتها الحركات النسائية والمشكلات التي طرحتها كقضية تبقى راهنة وقائمة. إذ لم تتحقق مكاسب فعلية. الصراع زحزح الثوابت أو النماذج في المجتمع الأبوي لكن الحلول لم تتحقق. وإذاً هل المسألة النسوية قضية مستقلة بذاتها أم هي جزء من قضايا أخرى؟ أنا شخصياً أميل إلى اعتبارها جزءاً من قضايا أخرى. لأنني لا أعتقد بإمكان قيام حل، حل جزئي إقليمي لا لسكان مقاطعة فرنسية ولا للبنانيين أو اليوغوسلافيين. يمكن أن تقوم تسويات محلية لبعض المشكلات، لكن هذا كله يبقى جزءاً من مشكلة أكثر شمولاً هي حقوق الإنسان وحقوق الفرد. من أجل هذا، ربما توجب، في صلب النضال من أجل حقوق الإنسان أن يتعيّن أو يندرج نضال من أجل حق النساء في التميّز والحرية، لكن شرط أن يجيء ذلك بشكل أوضح وأقوى مما كان عليه حتى الآن في صلب الحركات السياسية والاجتماعية العامة.

أما أن يعزل نضال المرأة عن غيره من النضالات ويتحوّل إلى حرب ضد الفئات الأخرى التي تخوض تلك النضالات، فأمر يبدو لي كنوع من الإقليمية والحصرية محكوم بالفشل. لا أظن أن الجزائريين مثلاً يقدرون أن ينجحوا في ذلك دون التوصل إلى تسوية شاملة لمسألة الأصولية الإسلامية، ومسألة الأصولية الإسلامية هي نفسها لا يمكن أن تسوّى دون حل شامل وإجمالي لمشكلات البلدان الفقيرة. ونحن في هذا كله إزاء حالة الأواني المتصلة. سد هذه الأواني أو الفصل بينها وعزل شريحة من المشكلة لضرورات

استراتيجية ممكن، لكن لمدى قصير، أما العلاج الجذري للمشكلة النسوية في هذه الحالة فلا يقدر أن يتحقق إلّا في تحرّك شامل من أجل حقوق الإنسان.

□: في كتابك «قصص حب» Histoires d'Amour وفي الصفحة ٣٣٥ تتكلمين عن البطل في روايات ستندال وتشيرين إلى الخوف لدى بطل ستندال من أن تبتلعه المرأة الأحادية أو تفقده هويته. لذلك، يعمد إلى التعدّد ليحفظ كيانه وينقذ هويته من الإبتلاع حين يبصر نفسه في نظر امرأة ثانية. إلى أي حد يمكن أن يفسّر هذا الخوف الستندالي ميل الرجال عامة إلى التعدّد؟

ج.ك: هذا سؤال مهم. فقط لا أعرف إن كان تحليلي ينطبق على المجتمعات حيث تعدّد النساء أو الزوجات مشروع في القانون. غير أن ما لاحظته كقارئة للأدب الغربي وذلك بوصفي محللة نفسية، وما أحاول قوله بصدد البطل عند ستندال، هو ما يلي: خلافاً لما نعتقد، الجنس الضعيف هو الجنس المذكّر، على الأقل لسبب بسيط هو أن الرجال يشعرون شعوراً حاداً أنهم مهددون بالخصاء. وهذا التهديد يعيشونه في أمور مختلفة وفي أوضاع مختلفة، وبشكل خاص في صورة الهيمنة التي تمارسها على الرجل امرأة واحدة، وهي الصورة التي يجد فيها الرجل نفسه في حالة تبعية، تشبه تبعية الصبي الصغير لأمه. وهذا ما يجعل استقلاليته كفرد، ويجعل قدرته الجنسية، معطلة وسجينة. لذلك فإن المنطق الوحيد الذي يواجه به هذا التهديد هو تعديد موضوعات اللذة. وبدلاً من امرأة واحدة ستكون هناك امرأتان، وفي حالة دون جوان نصل إلى الرقم ١٠٠٣. وفي هذه الحالة نتساءل على ماذا يرد الرجل المُغوي بهذه النساء الألف وثلاث.

الجواب الذي يمكن إعطاؤه هو أنه ربما كان يرد أو يوازن زوجته المفضلة إن كانت له زوجة، وفي كل الحالات يرد على الخلفية النسوية عنده، أي على الصورة الأمومية التي تكون على قدر عظيم من كثافة الحضور بحيث ينبغي استحضار مئة وخمسين امرأة ليتمكن من موازنتها. لذلك يبدو لي هذا الوضع كشيء أساسي في الجنسانية الذكورية. ما العمل إزاء هذا الوضع؟ طبعاً هنا تفترق المصلحة الجنسية للرجال عن المصلحة الجنسية للنساء. لأن لدى النساء ميلاً للتمركز حول موضوع واحد، حتى ولو كنا نجد في الحياة المعاصرة نساء عديدات يتحررن ولديهن مغامرات غرامية، أو يشعرن بالرضا والزهو إن كان حولهن عشاق، الخ... في هذه الحالة نجد أنفسنا أمام اختراق منطقي. الرجال يمثّلون حالة إركاس مثل القوة النابذة، ينطلقون في المحيط، يعددون موضوعات الجنس، يتبددون. والنساء لديهن ميل إلى التمركز حول أنفسهن. فما العمل؟ بالطبع

هذا يولد لدى النساء حالات من الغيرة والإنهيار. وهي حالات يصعب التحكم بها. لذلك أعتقد أن هناك نضجاً معيناً للجنسانية النسائية، بحيث تقدر المرأة أن تجد موضوعات للتعويض والإكتفاء لا تتوقف على الزوج الوحيد، مثل الصداقات وحتى بعض العلاقات العاطفية التي لا تتعدد تعدد العلاقات من جهة الرجل لأسباب بسيطة هي أن رغبتها أقل توسعية وبالأخص بسبب الإستغراق الذي يمثّله لدى المرأة العمل والأولاد. . . كما تقدر المرأة أن تفهم أن الطرفين لا يتميّزان بسمات جنسية واحدة. وبالنسبة للزوجين الغربيين حتى إذا كانت للرجل علاقات خارجية، فإن هذا لا يمس أبداً العلاقة الأثيرة. ويمكن أن تكون هناك مواضع تواطؤ وتفاهم لغض النظر (من الجانبين) عن علاقات جانبية تحفظ حيوية الرغبة.

□: تقولين إن الرجل هو مثل القوة النابذة كي يتخلص من الهيمنة الأنثوية، لا سيما هيمنة المرأة الوحيدة، الزوجة أو الأم. لكن أوليست زيادة النضج والتفهم لدى الشريكة ممارسة أكبر للهيمنة على الرجل؟

ج.ك: هذا صحيح. بهذا القول تذكرينني بمريضة متفهمة ومتساهلة مع زوجها إلى درجة أنه هو نفسه لم يعد يحتمل هذا التفهم. إذاً ليست المسألة في أن تظهر المرأة تفهماً على طريقة معلمة المدرسة أو الأم. المسألة في تحرك بين الإجتذاب والتسامح، وغض النظر، وأن تبقى المرأة هي نفسها جذابة ومفاجئة. إنه فن قائم بذاته برع فيه الغرب، وأعتقد كذلك أن حضارات أخرى قد أغنت فن الإيروسية الأنثوية كما نرى في الكتب الصينية الكبرى عن الفن الجنسي، أو كما نرى في القرن الثامن عشر الفرنسي. هذا يختلف عن موقف المرأة المسيطرة التي تقول لزوجها «رأيت؟ أنا أفهمك، اذهب وخذ حريتك». هذا طبعاً شيء مستحيل، ولا يقود إلّا إلى الكارثة. وأنت على حق في إثارة هذه النقطة لأن النساء المتحررات والمثقفات لديهن ميل إلى المبالغة في التفهم والتعبير عن هذا التفهم. لكن هذا شكل من أشكال توكيد السلطة وهو خاطىء تماماً. ربما توجب أن تكون المرأة أكثر دهاء. يجب ألا تقول ما تعرف.

□: هل يمكن أن تحدثينا في ضوء خبرتك العيادية عن المظاهر التي يتخذها خوف الرجل من الأنثى؟

ج.ك: يصعب التعيمم. هذا الخوف يتخذ أشكالاً مختلفة بحسب الشخصية والبنية النفسية للرجل. يمكن أن يظهر في شكل عجز جنسي، وقد يظهر في شكل حبسة عقلية، وصعوبات تنفيذ، وقد يأخذ شكل انهيار عام. «لست على ما يرام، لا أقدر أن أفعل

شيئاً» يقول الشخص وقد ينتهي إلى الإنتحار. وقد يأخذ أشكالاً من الهوس كالتي أشرت إليها قبل قليل، كأن ينطلق في المغامرات الغرامية. وبخلاف ما يظن ليست المغامرات بالضرورة نتيجة القدرة والحيوية بل تعبير عن انزعاج.

□: في كتاب «غرباء عن أنفسنا» Etrangers à-nous mêmes (ص. ٢٧١)، تحللين كتابة فرويد حول الغرابة. حيث يرى أننا نخاف من الآخر ونحذره، حتى اننا قد نكرهه، لأننا نشبهه في موضع ما. هل ينطبق هذا على العلاقة بين الرجال والنساء. هل يتولد القمع الذي يمارسه الرجال على النساء من خوفهم اكتشاف المشابهة بينهم وبين المؤنث عبر هذه المرآة التي هي المرأة؟

ج.ك: تماماً. على كل حال بدأت هذا الكتاب بدراسة لأقدم نص وصلنا من التراث اليوناني حول الغرباء وهو نص «الغريبات». إنهن النساء الدانائيد Danaides. والمدهش أن يكون إسخيل عندما أراد التأمل في صيغة درامية حول مسألة «الغرباء» أو «الآخرين» اختار كمثال على الغربة أو الآخرية مقاطع من أساطير صاغها في مسرحية، وهي أسطورة «الدانائيد». كما لو أنه في أساس حضارتنا الغربية كان هناك إحساس باطن مسبق بغربة الأنثوي وصعوبة تكوين عائلة. إذ انني عندما أخذت أحلل النص تبيّن لي أنه تأمل في صعوبة الزواج، ولعلها رواسب مرحلة انتقالية كان فيها العبور من حصرية الزواج اللّحمي أو الزواج المحصور داخل نطاق الروابط الدموية، إلى الزواج خارج نطاق الأقارب. النساء اللواتي تحكي عنهن الأسطورة، أي الدانائيد، يرفضن الزواج بأبناء عمومتهن، ويقتلن أبناء العم. وبدءاً من هذا هناك رواية مختلفة في هذا النص حول الدانائيد والذي يقدمهن ليس فقط على أساس أنهن اللواتي يسكبن الماء (ويجيء هذا في صورة برميل الدانائيد، وهي صورة ذات دلالة على الحياة البيتية، وعلى المرأة في البيت الزوجي) بل أيضاً اللواتي يسفكن الدم. وكأن النص يقدم صورة أو فكرة لنوع من الميثاق الدموي الذي سيكون في أساس العائلة، وانه لكي يتم إنشاء عائلة لا بد من عبور شهوة القتل التي يحس بها كل من الجنسين إزاء الآخر، لا الرجال فقط، بل أيضاً النساء. عن هذه الأسطورة أتكلم لأبدأ موضوع كتابي، وأنتهي بما أشرت إليه، بتحليل قول فرويد حول الغرابة المقلقة. هذه الغرابة المقلقة يكشف عنها في عدد من الظواهر. ومن الملفت المستغرب أن هذه الظواهر لا ترد في نصه ممثلة بالآخر الغريب بالمعنى القومي؛ بل إن هذه الغرابة تتمثل بظاهرات من قبيل الجنون أو العلل الجسدية التي تشكك في الصحة العقلية لصاحبها مثل الصرع، كما تتمثل هذه الغرابة بالموت، وأخيراً،

وكأنما لإقفال الحلقة، تتمثل بالأنثوي. كما لو أن موضع منشئنا، الذي هو الموضع الأكثر إلفة وحميمية وهو العضو الأنثوي، بما أننا جميعاً قد خرجنا منه، يصبح موضع الرعب والنفور، وموضوعاً يتوجب طرده ونفيه. هذا ما ينتهي نص فرويد إلى قوله. ذلك أن الـ Unheimlich أو المقلق يصبح بموجب نوع من لعب الكلام يمارسه فرويد هنا، يصبح الأكثر إلفة والأكثر أصلية وبدئية وفي النهاية يتبين انه مرحلة الحياة في الرحم.

هذا النص يتفق مع فكرة أخرى لفرويد يشرحها في نص آخر يبيّن أن الأقصى والذي يصعب بلوغه لدى الجنسين معاً هو الأنثوي. هكذا يمكن أن نفهم بسهولة، في ما يتعلق بالرجال، كيف يصعب عليهم أن يتناغموا مع ذلك البعد المؤنث القائم فيهم؛ ذلك أنه، كما قلت في بداية هذا الحديث، كل منا نحن الجنسين يملك شطراً مذكراً وشطراً مؤنثاً.

غير أن هذا الأمر يصبح أكثر بلبلة وتعقيداً إذا عرفنا أنه حتى النساء لديهن صعوبة في بلوغ الشطر المؤنث فيهن، ويفعلن أي شيء كي يبقى هذا الشطر خبيئاً، محجوباً، لا يُرى، مخجلاً وإلى آخره... فهل يعود هذا إلى أسباب اجتماعية فقط، لأننا تعلمنا ألّا نكشف هذا، وأن نصارع، ونكون صبية صغاراً، ذكوراً، أو صوراً من كلوريند التي تقبل أن تخوض المعركة لأنها بدون ذلك تُلغى؟ أم أن المسألة أعمق، وأن في هذا الجانب من الكائن البشري شيئاً وثيق الصلة باللذة الجنسية والخصب الجنسي، وثيق الصلة بغرابة قدستها حضاراتنا ولعلها أن تكون الأساس لنشوء المقدس؟ هذا سؤال يقدر أن يبقى مفتوحاً. غير أن غرابة الأنثوي تبقى دائماً مصدر قلق للجنسين. ويمكن أن نفكر، إزاء الصعوبات التي تعانيها الزيجات الحديثة، بأن تلك المسألة تعود للظهور.

وما يبدو مستغرباً هو أن يكثر الكلام على العنف في العلاقات بين الزوجين، وعلى نساء تعرضن للضرب، على رجال زائغين، على السكر الذي يؤدي إلى العنف ضد النساء والأطفال. يمكنني القول إنه مهما كانت الظروف الاجتماعية ومهما كان البؤس الذي يؤدي إلى هذه الحالات، فإن هناك سبباً أعمق هو صعوبة القبول بهذا الشطر المؤنث الذي هو الآخر الغريب فينا. ولعل هذا أن يكون الأساس الموغل في القدم للتمييز العنصري.

□: والمرأة كيف تعيش هذه الغرابة التي فيها؟

ج.ك: هذا هو السؤال. وهو السؤال الأصعب. أنا شخصياً أجد صعوبة في الإجابة، وأرى أن الحركات النسوية التي تصدت لهذا السؤال وأرادت من ثم أن تبين

الخصوصيات التي تجعل المرأة غير الرجل وما تقوم عليه هـذه الخصوصيـات قد فشلت في هذا بسهولة. لأننا عنـدما نصـل لتحديـد هذا الجـانب المقدس، الـذي لا يُسمّى، ذروة اللذة، الذي لا يمثّل، والذي هو شيء خارج الحقل الاجتماعي، فإننا ننزلق إلى نـوع من الصوفية وما لا يطاله الكلام، ونراود الجنون. تحبس المرأة في نوع من الغيتـو الاجتماعي: أنت امرأة حقيقية، أنت لّماحة، أنت مرهفة، فإذن اسكتي أو تكلمي بلغة صـوفية بـاطنية لا علاقة لها بالمجتمع. وإذن فإن مواجهة المشكلة يكون بعد ترك هذا الجانب كما هو، بل بـانفتاحـه وتداخله مـع الاجتماعي، ومن ثمّ، اللعب عـلى هذه الجنسـانية المـزدوجة التي سبقت الإشارة إليها.

□: هل يمكن أن نرد الأساطير المتعلقة بجسد المرأة وجنسيتها وما يحاط به جسدها من محرمات وصفات إلى خوف الرجل من هذه الغرابة وهل لذلك علاقة بخـوف الرجـل من الأنثوي؟

ج.ك: طبعاً. كما أعتقد أن ذلك يرتبط بالخوف من الأنثوي، وهذا من جهة عائد إلى ما ذكرته قبل قليـل عن تبعية الـرجل لـلأم وحاجتـه للإستقـلال. إذ كلما لاح طيف الأم يخاف أن يسقط من جديد في الحضن ويعود عبداً تابعاً، ولذلك فإنـه يفعل أي شيء لكي يتمرّد على ثدييها، وجنسيتها، وشعرهـا وروائحها التي غـزته وغمـرته وفتنتـه والتي تسلبه قدراته. وهو من ثم سيبعد عنه هذا كله.

هنـاك شيء آخر لم يـدر الكلام عليـه. فالعـلاقـة الجنسيـة، حتى وقت قـريب لم تكن موضع تحكم وضبط، وكـانت تؤدي إلى انجاب الأولاد. أي بـدون حبوب منـع الحمل، كان المساس بامرأة يعني التعـرض لإنجاب طفـل وكل مـا يتفرع عن ذلـك من مشكلات للرجل والمرأة. وإذن بسب بهذا الإحتمال كانت المرأة خطرة، فهي التي تحمل بالولد وهي التي تربط الرجل بها، وفوق ذلك هي التي تؤمن استمرار النوع. واليوم هناك ثورة تأخـذ مجراها وربما حررت المرأة من هذه الصورة الخطرة، وهي تحدث بسبب حبوب منع الحمل التي بـدأ انتشارهـا منذ عشرين أو خمس وعشرين سنـة. واليوم، تجـري الأبحـاث حـول حبوب للرجال. وهذا ما سيجعل إحساس الرجال بالخطر يتناقص.

□: هل علاقة القوة أو الصراع بين الرجل والمرأة نوع من جواب على هذا الخوف من الآخر؟ وفي هذه الحالة أين نجد علاقة التجاذب بينهما؟

ج.ك: بالفعل، إن علاقة القوة والصراع هي تعبير عن هـذا الخوف. لكن التجـاذب هو نفسه استمرار لعلاقة القوة، إنما بوسائل أخرى. المسألة مثل الـدبلوماسيـة. إذا كان

الدبلوماسيون يقولون إن الدبلوماسية استمرار للحرب بوسائل أخرى، فإنني أقول التجاذب هو أيضاً استمرار للحرب بوسائل أخرى. على أية حال، الحركات النسوية كشفت عن شيء صحيح تماماً، إنه الشيء الذي أسميه الحرب بين الجنسين؛ سوى أن هذه الحرب ليست دائرة بأسلحة ذرية ولا حتى بالسلاح الأبيض. ويمكن أن تستخدم فيها وسائل أكثر تعقيداً وفنية، والتجاذب جزء منها. وكل طرف يقيس قدراته. وفي الفعل الجنسي نفسه هناك دائماً طرف ما أقوى من الآخر، ويمكن للأدوار أن تنقلب. وفي مدى ساعة واحدة يمكن لميزان القوة أن ينقلب؛ والنساء يعرفن جيداً (بالغريزة أو بنوع من الفن العشقي الموروث عن عهود غابرة) يعرفن كيف يمارسن هذا الإغواء كعامل قوة وكوسيلة للحفاظ على الكرامة والحصول على اللذة.

أعرف أن ما أقوله هنا يشكل من جهة أمنية طوباوية بالنسبة لبلدان كثيرة ولا سيما البلدان الإسلامية؛ وفوق ذلك فإن عائقاً كبيراً يلوح، لأن هذه الأمنية تعني تحميل النساء أعباء نشاط هائل. فهل تقدر المرأة أن تكون في الوقت نفسه الغاوية اللماحة التي تحدثنا عنها ثم هذه السوبرووماn التي تملك القدرات نفسها في الحقل الاجتماعي؟

قليلات هن اللواتي يمكن أن يقمن بهذا العبء الثقيل. ولا بد هنا من جدل ومداورة لكي تستطيع المرأة التخلص من بعض المهمات، وأن تسند بعضها إلى الرجل، وأن يتفهم الرجال النساء ويتحملوا عنهن بعض النشاطات. وأرجو أن تتحرك بداية التطور التي نشهدها في الغرب اليوم في هذا الاتجاه. إن النساء اللواتي دخلن ميدان العمل بعد مرحلة ٦٨، توقفن عن تنمية جاذبيتهن وخصائصهن الجنسية، وتراجع اهتمامهن بالأولاد أو تراجع ميلهن لإنجاب الأولاد. إن هناك من ثم ضرورة حيوية في أن تتوصل النساء إلى التوفيق بين قوة الجذب لديهن وقدرتهن على الإنجاب وبين ضرورة الدخول إلى ميدان العمل. وليس هذا بالأمر الهين أو البسيط؛ غير أن المجتمعات كلها سوف تواجه هذه المشكلة.

□: في الشرق، وأعني الشرق الديني، الإسلامي والمسيحي، المرأة مستبعدة من المدنية كقوة سياسية فاعلة ذات قرار وقوة اقتصادية، وهناك دعوات زايدة لتهميشها. هل حضور المرأة في المدنية (أي خارج الفضاء المنزلي الخاص) ينال من إحساس الرجال برجولتهم؟

ج.ك: يصعب على الرجال تحمّل امرأة تغدو مساوية لهم مهنياً ورمزياً هذا حتى لو كانت النساء لا تتحوّل إلى القسوة، مع أن هذا غير مستبعد دائماً.

لكن على مستوى آخر، ولدى النظرة المعمقة، أعتقد أن الرجال، بسبب من خلفية الضعف التي كنا نتكلم عليها قبل قليل، ولأنهم عبر القرون لم يعتادوا أن يتحملوا التفوق الاجتماعي للمرأة، يشعرون بانزعاج وضيق عندما تصبح شريكتهم الجنسية شريكة مهنية. وهذا يصعب عليهم احتماله.

أنظري إلى التاريخ المعاصر؛ إنني أرى حولنا، في وسطنا الثقافي الفرنسي الغريب، رجالاً لا يسرهم أن تحتل النساء وزوجاتهم خاصة، مكانة مهمة إلى جانبهم. وهم يقاومون ذلك، بالسخرية حيناً، بالعزل حيناً، وبالعشيقات وكل أنواع المضايقات. لكن بالمقابل هناك رجال لديهم ثقة كبيرة بأنفسهم ويشجعون تقدم النساء. سارتر نموذج من هؤلاء. وأظن أن فيليب سولرز(*) واحد منهم بشكل ما. إذ ليس من السهل المألوف احتمال امرأة مثلي بما أنا عليه. لكن هذه أمثلة نادرة.

□: انتاج القوانين والتعاليم الدينية والمبادىء العلمية (في علم النفس والفلسفة وعلم السياسة والأخلاق) صدر عن الرجال. إلى أي حد يقدر أن يكون المشرِّع موضوعياً لا يخضع لنوازعه الذكورية؟ أليست هذه هي المشكلة الكبيرة والمهمة الكبيرة التي تواجه ايديولوجيا التحرر؟

ج.ك: هذا سؤال مطروح، والجواب عليه صعب. لكن نقدر أن نفترض، في أحسن الحالات طبعاً، أن المشرِّع ليس ذاتاً فردية ذكورية بالمعنى القضيبي، بل هو فاعل، أي أن ما يغلب عنده هو المحاكمة، والمنطق، وأنه بدءاً من هذا يقدر أن يرتفع فوق نوازعه التي تدفعه إلى الإجحاف بحق جنس أو عرق أو أي فئة مختلفة.

أنا شخصياً لديّ ميل إلى القول بأنه أياً كانت احتمالات تدخل النوازع في وظيفة الرجل كمشرِّع، لا بد لنا من الثقة بالقانون. لأنه لا سبيل آخر غير القانون لضبط الغرائز. لكن يتوجب الحرص على أن تكون هذه القوانين مطبقة وأن يتم تطويرها وفحصها من قبل أكبر عدد من الناس والفئات، وأن تتم مناقشتها بمشاركة مختلف الإثنيات والأجناس وأي فئة لها خصوصياتها وتميّزها، بحيث لا تسقط في هوة التمييز والإنحياز.

بهذا الخصوص لست واثقة من أن كون المشرِّع امرأة لا يطرح المشكلة نفسها. وفي مقالة نشرتها في كتابي الأخير «الأمراض الجديدة للروح» قد طرحت المشكلة في سياق

(*) فيليب سولرز الروائي الفرنسي المعروف وواحد من جماعة Al Quel البارزين هو زوج جوليا كريستيفا.

تأمل في الحركات النسوية. لكن هنا ستجدين سؤالك معكوساً ـ أذكر هذا لأقول لك إن الجواب ليس سهلاً ـ في هذه المقالة تساءلت عما إذا كانت النساء مؤهلات للشمولية Universalisme (أي الموضوعية التي تتجاوز الذات). أنت هنا تتساءلين بالمقابل عما إذا كان الرجال قادرين على الشمولية والموضوعية بالمعنى نفسه. أقول نعم من حيث المبدأ حين لا يكونون رجالاً (أي ذكوراً) بل كائنات إنسانية يحكمها العقل.

هل تقدر النساء أن يكن كائنات إنسانية يحكمها العقل؟ الجواب هو كذلك نعم. غير أنّ النساء في الحركات النسوية الحديثة قد أظهرن أنه من الصعب عليهن الإرتقاء إلى فكرة أخلاقية مجردة. لأن الفكرة الأخلاقية المجردة تفترض عدداً من التضحيات. ولعل أول هذه التضحيات تضحية مطالبهن الخاصة، ومتعهن الخاصة، وما يرضي نرجسيتهنّ. ولعل البعض لا زلن راغبات في هذا الرضا؛ أو أن هؤلاء النساء ليس لديهن الإكتفاء الضروري حتى يضحين به، ولهذا السبب نجد بعضهن تنزلق بسهولة إلى التخصيصية والذاتية؛ هذا إن لم نجد الحالة معكوسة حين تريد أن يسود النظام الشمولي عبر حركات متطرفة. وقد لاحظت ان بعض النساء حين يحاولن توكيد نظام شمولي يصلح للإنسانية جميعها ينخرطن في الحركات اليسارية المتطرفة، ويضحين بأنفسهن، لكن يجب أن نضع كلمة يضحين بين مزدوجين لأنها ليست تضحية بل هي إعدام... التضحية تعني التنازل والتخلي عن شيء ما لصالح الآخرين. لكن في هذه الحركات التي شاركت فيها نساء كثيرات، كانت النساء مستعدات لتقديم أنفسهن كذبائح تكفيرية باسم قضية تتجاوزهن، وتظهر في النهاية أنها قضية ذكورية.

□: هل الرجال أكثر استعداداً للخروج من النرجسية؟

ج.ك: إنهم مكبوتون أكثر. لا أعتقد أن نرجسيتهم تجد اكتفاءها. لكنهم تلقوا تربية تجعلهم يكبتون نرجسيتهم بمنحهم ما يعوّض عنها على مستوى التجريد. وهكذا نقول، يا سيد فلان لا تهمنا نرجسيتك، لكن بصفتك وزيراً للعدل أنت مكلف بمهمة تخص مجموع الأمة، وهذا ما تمثله بالنسبة إلينا. وهكذا يقطع الطريق على نرجسيته، على خصوصياته «الأنثوية»، رغباته الصغيرة، الحلي، المسرات، العطور... بينما هذا الجانب الفردي، الذي أسميه الأنا «الأنوي» نسبة إلى الأنا الموضوعي الأقرب إلى الشمولية والعموم، هذا الأنا «الأنوي» هو أكثر حضوراً لدى النساء، وهو مصدر غنى في الوقت نفسه، لكنه يقدر أن يكون أيضاً مصدر ضعف حين يبقي المرأة دون الشمولية والعموم.

□: هل نقدر أن نتكلم على أسطورة أو صورة للرجولة هي من صنع المرأة؟

ج.ك: هذا صحيح. هذا ما يقوله الرجال أحياناً. يزعمون أنه لولا هذه المتطلبات التي تلاحقهم بها النساء، والتي تتعبهم أحياناً، ما كانوا ليقوموا بكل ما يقومون به من أجل التطابق مع هذا المثال المرسوم. صحيح أن هناك تطلباً اجتماعياً يضع في موقع التلاحم والتوازن الاجتماعي، وفي موقع التسيير القانوني والواجبات الاجتماعية صورة ذكورية إذ بما أن الرجل متحرر من الحمل والولادة يقدر أن يبذل نفسه في تحمل الواجبات الاجتماعية، كأن يكون شرطياً أو معلم مدرسة، أو عسكرياً، أو رئيس جمهورية وغير ذلك. وفي الوقت نفسه هناك تطلب نرجسي تقليدي وموروث لدى النساء يتمثل في الإنسحاب من مقدمة المسرح والطلب من الرجل أن يقوم بكل شيء لكي يُلقى عليه اللوم فيما بعد. وهذا ما يوصلنا إلى صيغة لاكان الشهيرة: «ماذا تطلب المصابة بالهستيريا؟ سيداً تسود عليه» أي تقول له كن سيدي، لكن بعد ذلك سوف ألومك على كل شيء، وأنا التي أسود عليك بلومي وتحميلك مسؤولية صداعي وخيباتي...

□: في هذا السياق هل يمكن القول إن حركات تحرر المرأة قد أسهمت هي أيضاً في إنتاج صورة للرجل تجعله سيداً للتاريخ؟

ج.ك: أعتقد أن الصورة كانت موجودة، ولكن هذه الحركات جعلتها أكثر بروزاً، حتى باتت كاريكاتورية إلى درجة أن الرجال لم يعودوا يريدونها.

□: في ضوء خبرتك العيادية كمحللة نفسية ومعالجة، هل يمكن أن تحدثينا عن تأثير تحرر النساء على الأولاد؟

ج.ك: إن ما تجمّع لديّ من خبرات يبيّن أن هناك، مع الأسف، تأثيرات إيجابية وتأثيرات سلبية، ومن الصعب إعطاء حكم حاسم. من المؤكد أن تحرر المرأة، وتراجع حضورها في البيت، وامتلاكها صورة أكثر ثقة بالنفس، يقود الأطفال نحو الإستقلالية، ويجعلهم يتمثلون بصورة منبنية متماسكة للأم. كان يقال من قبل إن الولد ينبني وتتركب شخصيته على غرار صورة الأب. لكن يبدو أن هذا ليس حتمياً أو لا غنى عنه، إذ يمكن للولد أن ينبني وتتركب هويته انطلاقاً من صورة أم قوية تقوم بمهامها كأم وتكون لها في الوقت نفسه صورة مُرضية ومقيّمة اجتماعياً. أي انها تقدر أن تكون ممثلة القانون، ممثلة الوظيفة الأبوية، كما نقول في لغتنا، وتسمح من ثم للولد بأن يبني هويته حول محور. لكن هذا شرط أن تتمكن في الوقت نفسه من تحقيق دورها كأم، أي أن تمنح كل ما يلزم من عناية، أن تتيح مجالاً للنكوص وتجاوزه أن تسمح للولد بأن يحلم لا أن تدفعه فقط للتماهي مع القانون والإلزامات. فإذا نجح هذا، كان تطور وضع النساء إيجابياً تماماً.

الأثر السلبي يمكن أن يحصل لسببين، الأول هو ان الدور المزدوج للمرأة كأم وكامرأة ذات مهنة يصعب القيام به ويؤدي إلى انهيارات عصبية لدى النساء، فضلاً عما يفرضه على المرأة من غياب عن البيت. فهذه المرأة المضطرة للعمل، وقد يكون مرهقاً أو يستغرق وقتها أو لا يكون مرضياً دائماً، عليها أن تركض من مترو إلى آخر، ثم تذهب لشراء الحاجيات، وعندما تصل إلى البيت مرهقة تصرخ بالأولاد وهم يتحملون ذلك. فإذا لم يكن لهذه المرأة من يساعدها ويعطي الأولاد العاطفة التي يحتاجون إليها، فإن الوظيفة الأمومية ستكون في حالة نقص وقصور، وهذا شيء خطير، لأنه يجعل الأولاد أنصاف يتامى.

فالآباء غائبون على كل حال، إلّا إذا كانوا يتفقون مع هذه الصورة التي نتمناها والتي لن تتحقق إلّا ببطء، ونسميها بموجب تمنياتنا «الآباء الأموميون» بحيث يأخذ هؤلاء الآباء الأموميون دور الأم. إن هذا مجرد أمنية بعيدة. والأولاد حين يجدون أنفسهم وحيدين سيتخذون أماً اصطناعية هي التلفزيون، والذي هو كارثة في أغلب الأحيان، لأنه يؤدي إلى تكوّن أنا مزيفة Faux Self. قد يتعلمون القراءة ولكنها ستكون قراءة صعبة، ويتعرفون إلى عدد من النماذج الاجتماعية، يقدرون أن يتكلموا عما سمعوا عنه، عن الإعلانات، عن الأفلام؛ وفي هذا تكون لديهم مشاركة اجتماعية ظاهرية لأنهم ليسوا خرساً. لكن خطابهم كله سيجيء مؤلفاً من كليشهات، في شرائح خطابات منمطة إلى أبعد حد وضعيفة، بينما تبقى إمكاناتهم الفكرية وقدرتهم على التكيّف الاجتماعي متعثرة. ومن هنا أن المسؤولين في فرنسا (وهذا جديد) بدأوا يبحثون عن طريقة لاستبقاء النساء في البيت. لكن الحل ليس مؤكداً، لأن النساء لا يقبلن البقاء في البيت. وعندما يكون لديهن عمل يفضلن القيام بالدور المزدوج ليتمكن من مواصلة العمل والبقاء خارج البيت. والتفكير في منح المرأة راتباً لمدة ثلاث أو أربع سنوات لكي تبقى في البيت ريثما يعبر الأولاد الطفولة، ليس حلاً اجتماعياً ولا هو مقبول. والمشكلة تبقى مطروحة.

□: هل يمكن القول إن الغرب وصل إلى قسمة جديدة بين الجنسين بحيث يغلب استئثار المرأة بالسلطة العائلية بينما يستأثر الرجل بالسلطة السياسية والاقتصاد؟

ج.ك: لا أعرف، لأن النساء بدأن، شيئاً فشيئاً، في الحصول على سلطة خارج البيت. صحيح أن هذه السلطة الخارجية وفي الحياة السياسية موضع اعتراض ورفض. وقد رأينا الصعوبات التي ووجهت بها السيدة إديت كريسون(*). إذ مهما كانت شخصيتها

(*) إديت كريسون هي أول امرأة رئيسة وزارة في فرنسا.

من الواضح أنها جوبهت بمعارضة شديدة. لكن الواضح كذلك اننا في كثير من المراكز والوظائف الوزارية، وأيضاً في الشركات، وفي الجامعة، نجد قسماً كبيراً من السلطة قد انتقل إلى أيدي النساء. أنا بالأحرى أقول هناك حالياً تقاسم للسلطة السياسية بين النساء والرجال، وهو ليس تقاسماً بنسبة ٥٠٪ مقابل ٥٠٪ لكن هناك أعداداً متزايدة من النساء يشاركن في إدارة السلطة السياسية والاجتماعية: وبالمقابل لديّ انطباع بأن هذا التقاسم، في إطار العائلة، لم يحصل بالنسبة نفسها. أي أن النساء ما زلن يتحملن القسم الأكبر من المسؤوليات البيتية، حتى لو كانت مشاركة بعض الرجال قد ازدادت. ولهذا السبب كانت النساء مثقلات بالأعباء.

□: هل مشكلة التمييز يمكن أن تكون مطروحة بالنسبة لسلطة ثقافية مثلك؟

ج.ك: طبعاً. لا أعرف إن كنت سلطة ثقافية، لكن مشكلة التمييز بين الجنسين، أحس بها باستمرار.

□: يطلب من المرأة لكي تبلغ مستوى معيّناً أكثر مما يطلب من الرجل. فهل احتجت أن تصارعي في البداية. هل واجهت حواجز أم أفدت من تكافؤ الفرص المتاحة للجنسين معاً؟

ج.ك: يصعب الكلام عني كمثل عام، لأن لي وضعاً خاصاً. أفدت من مجموعة من الظروف، فقد جئت إلى فرنسا في مرحلة لم تكن فيها الحدود مقفلة كما هي اليوم، وكان هناك فضول أو رغبة في التعرف إلى ما يجري في بلدان أوروبا الشرقية. كان ذلك في مرحلة ١٩٦٨ حين كان هناك اهتمام بارز بكل الفئات والحركات الهامشية، كالنساء، والبنيوية، والتحليل النفسي، والماركسية... وكنت في مركز تقاطع هذه التيارات، وفوق ذلك في وسط ثقافي منفتح هو وسط مدرسة الدراسات العليا ومجلة تيل كيل، والجماعات الجديدة التي ولدت في مناخ ١٩٦٨. وإذاً حملتني مجموعة من الظروف المؤاتية. ولا أقدر أن أشكو، بل أعتبر وضعي استثناء. لأنه بعد مرور سنتين أو ثلاث، أو حتى في المرحلة ذاتها كانت الأمور ستغدو أصعب بكثير لأي امرأة لم تصادف الظروف نفسها. ورغم هذا كله فإنني لا أزال أستشعر بعض مواقف الرفض. فهل هذا الرفض موجّه إليّ كفرد، هل هو موجه لي لأنني امرأة، أم لأنني أجنبية؟ فالمجتمع الفرنسي ينفر من الغرباء. أم هل السبب يكمن في أن أفكاري لا تناسب الجميع؟ هناك عوامل كثيرة. لكنني باستمرار أشعر أنه لو كان محلي رجل، في الجامعة، أو ميدان الرواية، أو التحليل النفسي ما كان سيتلقى نفس الشحنات الكهربائية التي أتلقاها. ولا أخفي عنك أنني منذ سنتين، وكردٍّ على

كراهية الغرباء القائمة لدى الفرنسيين والتي بدأت تزداد حدة، قد فكرت في مغادرة فرنسا. وقمت بجولة في البلدان التي أعرفها وأدرّس فيها، لأدرس إمكانية استقراري هناك. في الولايات المتحدة بدا لي هذا مستحيلاً، أولاً لغتي الإنكليزية ليست في المستوى الكافي، ثم ان وضع الأقليات هناك بائس، هذا إذا تركنا جانباً الحركات السياسية المتشددة، والتي يفترض أن أجد مكاني بينها، مع أنني لا أجد لنفسي أي علاقة بها، كما انني لا أجد لنفسي أي مكان.

هكذا قررت رغم كل شيء ان فرنسا هي، وكما أقول في كتابي «غرباء عن أنفسنا» البلد الذي نكون فيه أكثر غربة، لكن في الوقت نفسه نكون فيه الأحسن غربة. الأكثر غربة لأننا في حالة ترصّد لكل نبذ. والأحسن غربة لأننا هنا نقدر أن نتكلم، أن نشرح، ومن ثم نقدر أن نلطف الأشياء. أعترف كتوكيد على ما قلت، أن وضعي خاص جداً. وانه ليس من السهل لأجنبي شاب يعيش في الضواحي أو لمثقف شاب يصل الآن إلى باريس، حتى لو كانت له كل المؤهلات التي كانت لي حين وصولي، أن يجد الآن الاستقبال الذي لقيته يومذاك. نحن في مرحلة نفور من الأجنبي، مرحلة انطواء. نحن أيضاً عندنا أصوليتنا التي تنضج لكن على نار هادئة.

□: لمّا نشرت كتابك «سيميوتيكة» قال كاتب فرنسي وباحث كبير يمدحك؛ «مخّ كبير»! ثم علّق بعد ذلك بشيء من المزح (رغم جمال الصورة على الغلاف) «مشوّهة تماماً». مشيراً هنا إلى قدراتك الفكرية.

ج.ك: (ضحكت وقالت) هذا رجل كلاسيكي. رد فعله هو رد رجل ضمن القطيع، الرجل العادي. أظن أن الرد نفسه يمكن أن يصدر عن كل رجل، مع مزيج من الإعجاب والارتياب.

عبّاس مكي

المرأة الأخرى والرجل الآخر

القضية النسائية ظاهرة اجتماعية معقّدة وباطنية. التعقيد ينشأ عن تداخل قضايا المرأة بقضايا الرجل بقضايا التنمية عامة. والباطنية في هذه الظاهرة تكمن في أنها معلنة ومضمرة وتعني الشيء وضده في آن واحد.

التعقيد الباطني لقضية المرأة يفيد بأن المرأة تبحث دائماً عن أن تكون غيرها: أن تكون سلطتها مباشرةً غير مُداورة وأن يكون مركزها الاجتماعي أكثر استعراضية وأن تكون قوانين أحوالها الشخصية أكثر إنصافاً وأن تكون شخصيتها أكثر هجومية وأن يكون زوجها غير ما هو عليه من مرجعية أسرية مطلقة.

المرأة تريد أن تكون على صورة مناقضة لما هي عليه.

وتريد أن يكون الرجل أيضاً على صورة أخرى تتمشى مع ما تريده لنفسها في علاقتها به. والرجل ذاته يريد أن تكون صورة المرأة غير ما هي عليه، أي أن تكون أكثر التصاقاً بالنموذج الذي يرسمه لها وأن لا تضطره لاستعمال المزيد من سلطته للدفاع عن نموذجه أو تفرضه بالقوة.

المرأة ليست راضية عن علاقتها بالرجل وهو ليس سعيداً ولا مرتاحاً بالحركة النسائية. أزمة وقلق يلفّان العلاقة بين الجنسين. فالتباين بين الرجل والمرأة تحوّل إلى تناحر وتشنّج وتخطّى العلاقة الشخصية بينهما لكي يصل إلى المؤسسات التي تجمعهما كالأسرة والوظيفة، مما فرض جواً من القلق في العلاقات الاجتماعية والإنسانية عامّة وزاد في نسبة الحالات

السلوكية غير السوية. هذا المناخ الإنساني المشدود هو نتيجة طبيعية لانشداد عناصره البشرية إلى أجواء الصراع والتنافر والتضادّ الحاد.

علاقة الرجل بالمرأة انطبعت بسيناريو الدفاعات الثانية ذات العمق المُداور. هي علاقة المبارزة المفاجئة والانتصار البطيء. فلا أحد منهما بدون سلطة ولا سلطة لأحدهما بالمطلق. وصاحب السلطة الخجولة يبحث عن تطوير لها وعن إيجاد مفاعيل تؤكد وجودها، وصاحب السلطة الصارخة يعمل على الحفاظ عليها عن طريق زيادة عدد ضحاياها والمقهورين بها. وتستقر العلاقة على آلية تشاطر وتذاكٍ تسود العلاقة بين الجنسين: فتحاول المرأة أن تكون فاعلة ومتسلطة وراء الرجل فتعتقد وتمارس اعتقادها بأن وراء كل رجل عظيم، بل وراء كل رجل امرأة. هي الدافعة والمحرّكة والملهمة والمدبّرة بل وحتى المنظّمة لحركة الرجل وسلوكه ومواقفه.

ويحاول الرجل أن يكون فوق المرأة بل أمامها كمرجع وبوصلة اتجاه. هي تعتقد أنها تدفعه في الاتجاه الذي تريده لها وله وهو يعتقد أنه يجرها في اتجاهه وإلى مستقر ذكري تسوده قوانين الرجل.

إنها علاقة غير صريحة وغير واضحة وغير مباشرة، علاقة شد الحبال والعض على الأصابع والبحث عن ممارسة السلطة بالمداورة. علاقة يسودها منطق الملجأ والطوابق السفلى ولا ترى الشمس إلا قليلاً. المضمر فيها غير معلن والمعلن هو غير ما يقصده صاحب هذا الإعلان. تكاذب مشترك يصل إلى حد الكلام الحلو والمنمّق.

المرأة تبني علاقتها بالرجل من باب القرابة، فهي ابنة وأخت وقريبة وزوجة وأم وجدة، كما تبني هذه العلاقة من باب التعارف، فهي زميلة في العمل أو رفيقة في السياسة أو صديقة في المودة أو حبيبة في الوجدانيات.

والرجل يبني علاقته بالمرأة من البابين ذاتهما. ولكل منهما برنامجه العلائقي وحساباته المعلنة والمضمرة. فالذي تريده المرأة من الرجل ويريده هو منها له وجه الحلال في الظاهرة ويمكن أن يكون له ـ وغالباً ما يكون له ـ وجه الحرام في الباطن وبذلك يقترب باطن ما يريده أحدهما من الآخر من الإثم المعقول (العلاقة بغير الأقارب) ومن الإثم المستحيل وغير المعقول (العلاقة بالأقارب على درجاتهم المتعددة). علاقة حدّاها الشرع والإثم.

كما أن ما يريده أحدهما من الآخر قد يبلغ حدّ الواقعية وإمكانية التحقيق في المناخ الاجتماعي السائد وقد يجانب الواقعية ويدخل في إطار الهامشية والانحراف وسوء التقدير

والتدبير. وهذه الحركة ما بين المسموح والممنوع هي دائرية ونسبية. فما كان حراماً يمكن أن يصبح حلالاً والعكس صحيح. إن قرار الحصول على حظوة عند الآخر بين الرجل والمرأة غالباً ما يتجاهل مبدأي السلامة والقبول مما تستلزمه كل عملية اتخاذ قرار. وغالباً ما يكون قرار التبادل مع الآخر خارج حدود السلامة أو القبول أو الاثنين معاً. وبهذا تتحول العلاقة بين الجنسين إلى مشاعر باطنية تفعل في السلوك وتتوارى عند الإعلان الصريح. فتحاول المرأة أن تعوّض سلطة غير معلنة ويحاول الرجل أن يثبت سلطة معلنة. فلا التعويض ثابت ومكتسب دائماً ولا السلطة مطاعة ومعتمدة دائماً. وتتحول العلاقة بين الجنسين إلى مجال رحب للصراع الخفي الذي يحسب كلاهما معاً أنه رابح وأنه إذا ما خسر فإنه خسر جولة ولم يخسر القدرة على المناورة والمناكفة.

ولعل هذا السجال المتمادي بين الرجل والمرأة يدخل في باب اللعبة الليبيدية التي ليست سوى فعل تبادل علائقي بين الجنسين بكل ما يحمله هذا التبادل من معالم التفريج ووسائل تنفيس الاحتقان.

الرجل والمرأة لاعبان لكل منهما سيناريو يومي حياتي ضروري للاستمرار في التبادل. وينتهي تمثيل الشطر الأول من هذا السيناريو في النهار لكي يبدأ تمثيل الشطر الثاني في الليل... إلى أن تسكت شهرزاد عن الكلام المباح فيعود للشطر الأول دوره: تنابذ وتضاد في النهار وتكامل وتناغم في الليل.

كيف يختصر السيناريو الإجمالي للعبة الجنسين بحثاً عن الوجه الآخر إذا ما تبدّى عقم ومرارة الوجه الأول؟

الإبنة ترى في أبيها المرجع والملاذ والوجه الأوديبي ونموذج الأداء وهي لذلك ترى وجه أمّها والنساء جميعاً من باب الأب وترى وجه الرجال جميعاً من باب والدها الذي يختصر العالم الذكوري قاطبة. وكذلك الأب يفعل (بعملية معكوسة) في علاقته بالأم. الوجه الآخر للأب هو الوجه الحرام الآثم. وتغض الإبنة الطرف عن هذا المطب الذي يلاحقها في سكناها. فالأب هو حامل الأمانة التي لن يتأخر من تسليمها للزوج لاحقاً؛ إلّا أن التسليم لا يكون كاملاً في العمق. فيبقى الأب عالقاً في أعماق ابنته ويكون هو الضمان الوجداني إذا ما فشلت الابنة في إبدال الأب بذكر غيره. الوجه الآخر للأبوة هو الإثم بدرجاته المتعددة. ولا يتورع هذا الوجه من أن يكشف عن خفاياه ومعالمه إذا ما توفرت الظروف لذلك.

الأخت ترى في أخيها رمز أبيها وحامل لوائه. وإذا بالأبوة تعطي من رصيدها للأخوة، ما تحلله علاقة الأخوة قد تكشف عنه آلية استساغة لتبادلات أثمة أيضاً. الوجه الآخر للأخوة هو شدّ العضد في الوقت الذي يمكن أن تتحول فيه العلاقة بين الأخ وأخته إلى تزاحم في ظل الوالدية وإلى تنافر وتصادم في ظل بيت الزوجية وبخاصة أن مكان الأخ قد يتراجع لصالح مكانة الزوج أو أنه تداخل معه مقدمة لإعاقته.

القريبة ترى في قريبها صمّام أمان يعصمها عن خطيئة الإثم. وكيف لا والزوج في اللغة العربية هو ابن العم. وغالباً ما تكون الزيجات في البيئات المغلقة بين الأقارب. القريب هو غطاء الحلال بصرف النظر عما إذا كان هذا الحلال شرعياً. تخرج معه من باب الحلال فإذا به يفتح نافذة على هامش هذا الحلال وغالباً ما يكون ذلك بالمداورة. وكيف لا تخرج معه وهو قريبها. وتجتمع به فهو ليس حرامها بالمطلق. وعلى هذا فما اجتمع رجل وامرأة إلّا كان الشيطان ثالثهما. الوجه الآخر للقريب هو وجه الغريب. فمن قريب حرام مستحيل إلى غريب حلال يمكن. والفرق هنا بين الحلال والحرام ليس سوى شعرة واهية إذا ما انقلب الشيء إلى ضده وإذا ما استخرج المعنى من اللامعنى.

أما **الزوجة** فإنها تنظر إلى زوجها بالعين القانونية والليبيدية في آن واحد. إنه يمارس السلطة عليها من باب عقد الزواج والوصاية وبيت الطاعة. وتمارس سلطتها عليه من باب من يستطيع أن يحجب متعة أو من يقتّر في هبة. الوجه الأول للزوج هو صاحب سلطة ومسؤولية وصلاحية الحماية وعليها واجب الخضوع والامتثال. أما الوجه الآخر للزوج فإنه المالك الإقطاعي المتمادي الذي لا يحكم بالعدل وإنما بالاغتصاب. زوج مارد تطوّعه زوجته فيتحول إلى نمر من ورق أو إلى كائن كاسر مدمر. وما حقُّ الطلاق إلّا محاولة لإعفاء الزوجين من الالتزامات المستحيلة ومناسبة للكشف عن الوجه الخفي للحياة الزوجية. الوجه الآخر للمرأة ـ الزوجة هنا هو الخصم اللدود الذي يمكن أن يتكيّف مع ظروف الزوجية. ويزداد التناقض إذا ما هددت الخادمة بأخذ دور الزوجة. ولعل **الأم** هي الأنثى ذات الوجه الواحد، يقابلها الوجه الواحد للأب باستثناء الوجه الآثم المقابل للوجه الآخر للأب في علاقته بابنته. ولعل الكامن في علاقة الأم بابنها هي توقها لأن تعوّض بواسطته مشاعر عدم السيطرة على أبيه. فإذا كانت تعتقد في قرارة نفسها بأنها هي ملك لزوجها، فإنها تشعر أيضاً وبالمقابل بأن ابنها لها وربما أكثر مما يعني أن ابنتها هي لها أو يجب أن تكون الأمور كذلك. وهنا ومن هذا الباب بالذات يمكن الدخول في متاهات المشاعر والهوامات التي تلف العلاقة بالكنة واستطرادا بالصهر. تعويض عن فقدان

السيطرة على شريك العمر بمحاولة السيطرة على شريكة (أو شريك) عمر الابن، وهذا ما يمكن أن نطلق عليه اسم الأوديب المقلوب.

أما **الجدة** فإنها رمز الحكمة والتاريخ وعنصر ضابط للأهل وصمام الأمان للحياة الأسرية بمجملها. هي مرجع للأهل وليس فقط للأولاد. الجدة والجد يجسدان الوجه الثاني، الوجه الآخر للدينامية الأسرية. وهذا الوجه هو في الواقع الوجه الأول المستعاد بعد أن شاخ وطبعته الحكمة وتجارب السنين. فتتعامل البنت مع جدها أو جدتها بشكل أكثر انطلاقاً مما تتعامل فيه مع والدتها أو والدها. الجدة مع ابنها تجسّد الوجه الأول الصارم والحاكم أما مع ابن أحد أبنائها فإنها تجسّد له الوجه الثاني الذي صقلته السنين.

أما **الزميلة** فإنها في عملها في مؤسسة واحدة مع الرجل تدخل في التناقضات الوجودية واليومية الحياتية من الباب الواسع. فهي تريد أن تتساوى بالزميل كما أرادت أن تتساوى بالزوج. وهي تريد أن يحترمها كونها إنساناً في عمل وليست حاملة متعة في مكان بمنأى عن تشريع الأهل وسلطة الزوج وبيت الطاعة. وعلى هذا فإن شعار التكافؤ والمساواة بين الجنسين يظهر بشكل جلي في قطاع العمل.

والرفيقة هي شريكة العمل السياسي التي غالباً ما تُبرز الوجه الأول كمناضلة سياسية فاعلة، على أن الوجه الآخر كان مشروع تطور وتقدم في أجواء ورشة سياسية كاملة فإذا بهذه المشاريع تتهاوى بفعل هشاشة المشروع السياسي وسطحيته وخلفياته التي ترى في العمل السياسي إمكانية لخروج المرأة من المحرمات العاطفية.

والصديقة تبحث عن رجل صديق عزّ وجوده إجمالاً. فكيف لها أن تحيّد الوجدان في التبادلات بين الجنسين عند مسالك الهوى والوجد؟ وهي لا تبحث أصلاً عن صديق يصدُقُ بل عن رجل يصدّق ما تقوله له لأنها تُصدّق بسهولة ما يقوله لها. الصداقة بين الرجل والمرأة تسير على أرضية ملأى بالمطبات وهي كاشف مميّز للوجوه المتعددة التي تبحث فيها المرأة عن رجل آخر ويبحث فيها الرجل أيضاً عن امرأة أخرى.

والحبيبة هي الصيغة المثلى لإظهار التناقضات بين الذكر والأنثى. تجاذب في المشاعر بين الحب والكره على مدى الزمان والمكان. تجاذب عند الحبيبة ذاتها وعند الحبيب أيضاً بذاته وفيما بينهما مما يظهر على شكل صراع قوي ونوازع وغرائز وحاجات دفينة متراكمة منذ بدأت دورة حياة الفرد، وبما تحمله من ترسبات ظهرت في المناخ النفسي للأهل وفي

البيئة إجمالاً. فالحبيبة لا ترى إلّا بالحدس وهي وإن أرادت وفضّلت أن تسمع وقع الكلمة ومعانيها المباشرة إلّا أنها تبحث دائماً عن خلفياتها ومعانيها والرائحة الوجدانية التي تفوح منها. الوجه الأول للحبيبة هو الاستكانة والصفاء والتبعية. أما الوجه الثاني فهو المشكك والباحث عن حقيقة ضائعة وربما لن توجد. والوجه الأول للحبيب هو مُطلقُ الكلام الحلو أما الوجه الآخر فهو الباحث أبداً عن أخرى بعد أن يكون قد حصل على المرأة الراهنة. المرأة الحبيبة تحلل تصرفات الحبيب وتبحث عن آلية الغواية الفاعلة والرجل الحبيب ينشط في استعراض واختيار من يمكنهن التبادل معه في أجواء من الخيانة المحببة أحياناً في أوساط النساء. هذا المناخ «الماجن» إذا ما قُدّر له أن ينفلت من ضوابطه هو التعبير الصارخ عن عالم الغيرة و«الرذيلة» الذي تسبح فيه العلاقة بين الجنسين.

ما هو مناخ الرجل بالصفات والأدوار المقابلة لتلك التي ذكرناها للمرأة؟ أي ما هو مناخ الأب في علاقته بالإبنة والأخ في علاقته بالأخت والزوج في علاقته بالزوجة والإبن في علاقته بالأم والحفيد في علاقته بالجدة والزميل في علاقته بالزميلة والرفيق في علاقته بالرفيقة والحبيب في علاقته بالحبيبة؟

إن الوجه الأول لهذه العلاقة يُظهرُ الرجل باحثاً عن حضن دافىء إذا أعطاه ورعاه فإنما يفعل ذلك لكي يتكىء عليه بحثاً عن أمان مفقود دائماً. أما الوجه الآخر فإنه يُطلِقُ نظرة فيها ريبة وتبخيساً ودونية نحو المرأة وفيها الكثير من مشاعر الريبة والحذر والتحفز لبناء الدفاعات الفاعلة على قاعدة أن كيد المرأة عظيم وأنها لولا حنانها ورجلها التي تطأ الجنة لأتت على الرجل وأودت به في التهلكة وفي متاهات الجنون. وبهذا تصبح المرأة منتجة لجنون الرجل كما كان الرجل أصلاً وفي البداية (هكذا تنظر المرأة) منتجاً لجنون المرأة. وعلى هذا فإنهما إذا ما تماديا في التبادل الوجداني المسموح أو الممنوع فإنهما بذلك يسلكان طريق الجنون «السوي» أو المرضي. والضابط لمسار الجنون هذا هو بنية المؤسسات وقوانينها حيث يتلاقى الرجل والمرأة معاً. وعلى هذا فإنهما إذا ما التقيا خارج الإطار المؤسساتي فإن الشيطان سيكون ثالثهما. ولكن المهم في هذا التحصين عن الهوى هو صوابية المؤسسة ذاتها من حيث التخطيط لبنائها وهيكلية تنظيمها للسلطات والمسؤوليات والأساليب التي تشرعها لبلوغ أهداف العلاقة بين الجنسين وطريقة التنفيذ اليومي لمناحي هذه العلاقة وفعالية الرقابة المعتمدة في رعاية الطرفين وعلمية الأساليب التوجيهية لمسار هذه العلاقة وفلسفة النظام المعتمد في الدفع والتحفيز.

هنا تكمن المشكلة وفي هذا الإطار يمكن تشخيص الداء واستلهام الدواء. فهل على

المرأة أن تكون دائماً في المقام الثاني أي أن تقوم بدور «الرجل» الثاني علانية في الوقت الذي غالباً ما تلعب فيه الدور الأول مهما كان جنس هذا الدور؟

إن المشروع النسائي في البحث عن المرأة الأخرى (وبالتالي عن الرجل الآخر) وفي ظل هذا المناخ التنافري والمتعدّد الوجوه، هو مشروع لن يصل إلى مداه خارج إطار عقلنة المؤسسات الضابطة للعلاقة بين الجنسين ومما ورد ذكره. إنه مشروع لا ينتهي لأنه دائري ولا يستقر على قرار معينّ ونهائي لأنه محكوم بالمشاعر المتجاذبة أكثر مما هو محكوم بالمصالح الواقعية. ويمكن القول بأن السبب الأساسي لعدم تمكّن هذا المشروع من الوصول هو أنه، بروحيته وخلفيته، مشروع ذكوري بمعنى أنه محكوم بالمنطق الذكوري. وهذا ما يحصَل بفعل التجاذب الحاصل في العلاقة بين الجنسين. فالمرأة، في صراعها مع الرجل، تصوغ مشروعاً لمواجهة الرجل ولكنه يستلهم المواصفات الذكورية أي أنّ ما يحجبه عنها ويمنعه عنها يصبح أساس ما تتمناه وتبحث عنه بالمطلق. إنه مشروع استرجالي بالتقليد وبردات الفعل وهو غالباً ما يشوّه المرأة ويعطّل قدراتها ويصيب قدراتها الإبداعية بالتصحر والتصلّب.

إن المرأة إذا ما أرادت أن تواجه الرجل فعلاً فإن عليها أن تعمل على تحسين مواقعها التفاوضية في إطار المؤسسة التي تجمعها به أولاً، وفي إطار توازن القوى الذاتية ثانياً. وعليها أن تهدف إلى التكافؤ بالرجل في إطار المساواة وليس في أحلام المساواة المطلقة. وذلك يعود لسببين أساسيين: الصعوبة التاريخية لهذه المساواة (وليس استحالتها) وعدم جدوى هذه المساواة إذا ما أمكن تحقيقها لأن التكامل (الذي لا تبخيس فيه للمرأة ولا دونية ولا غُلب) هو قطعاً منطق سليم وفاعل وأساس للتكافؤ والمساواة ولإدارة صراع القوى في إطار التوازن الفاعل والبنّاء. فما معنى أن تجد المرأة في تشويه كيانها المادي والجسدي منطلقاً لمواجهة الرجل؟

في هذا السياق، فإن الإبداع النسائي يستلهم التناقضات التي تعيشها المرأة. وعندما نرى أثراً أو نتاجاً نسائياً مبدعاً فلا بد من استحضار عناصر المعاناة النسائية في المناخ الذي ذكرناه. وحدة المعاناة النسائية هي التي تجعل من المرأة مبدعة أكثر من الرجل وبخاصة في مجال الوجدانيات.

****

ومن أهم مآثر الإبداع النسائي في التبادلات بين الجنسين هو تلك اللغة الرمزية التي غالباً ما تصل إلى مستوى السلوك على شاكلة المرأة التي لا تعطى إلّا الدور الهامشي. وقد يتحوّل السلوك الهامشي إلى سلوك مجنون بالمعاناة وبالإبداع في آن واحد. وهذا يحصل بداية على شكل تظلّمات وشكاوى تعبّر عن انزعاج من اليوميات التي تظهر التبادلات الوجدانية فيها تارة كانزعاج من التقارب الكبير وتارة أخرى على شكل انزعاج من التباعد الكبير. والمشكلة تكمن في عدم القدرة على إيجاد التوازن الممكن مع الآخر عبر تعيين المسافة الفضلى والفاعلة بين الأنا والآخر. فالتباعد الكبير يُظهر الحاجة الليبيدية أو الوجدانية للآخر عندما تفسح المسافة الكبرى في المجال للبرد القارس في غياب حرارة حنان الآخر ومما قد يتحول إلى برودة علائقية تلامس السلوك غير السوي. والتقارب الكبير يُظهر النفور من الآخر الذي يُحسُّ بالملامسة كالشوك المؤذي والمؤلم. والأزمة العلائقية تكمن في استحالة القدرة على مصالحة الموقع البعيد مع الموقع البعيد في نقطة وسطى منزلة بين المنزلتين. هذه الصورة الزئبقية والغرائزية في آن رصدها شوبنهاور وهو يتحدث عن علاقة الخراف ما بين البرد وألم الشوك في ليلة باردة. وهو ما أخذه فرويد لكي يعبر عن تجاذب المشاعر في الدائرة الليبيدية بين البشر. وهذا ما ينطبق بشكل نموذجي على العلاقة بين المرأة الباحثة عن صورة أخرى لذاتها مع رجل تبحث له عن صورة أخرى في التبادلات العلائقية معه.

إن حديث المرأة عن نفسها وكيانها بذاتها أو في علاقتها بالرجل جسدياً ووجدانياً ليس حديثاً صريحاً ومباشراً وإنما هو حديث إبداع على المستوى الفني بالرغم من أنه حديث انهيار على المستوى السلوكي، وحديث تمرّد يتنازع مع تعليمات الخضوع على المستوى الاجتماعي. هكذا هو حديث الرجل أيضاً، غير صريح إلّا أنه حديث من له مصلحة في واقع الأمر وحديث من يرى في الكلام فعل ممارسة السلطة على من ترى في الكلام فعل ثورة على السلطة. الحديث عن الجنس الآخر هو في هذا السياق حديث بالتخمين لا بالتعيين ومَثَلُه في ذلك مَثَلُ مريضة شاركو التي حاول أن يحشرها (وهو يتحدث إليها بحضور فرويد) لكي تعيّن مناطق الألم في جسدها وهي تحاول دائماً أن تشير إلى مناطق ألم متحركة بالتخمين الدائم التغيّر والتبدّل. ورشح لفرويد من هذا الحوار القوة والفعالية الكبرى للكلام، حيث تبدلت مناطق الألم وبقي الأثر الوحيد هو صدى الكلام الذي فيه إبراء للنفس وللجسد معاً.

إن التبادلات بين المرأة والرجل هي إما كلامية بالتخمين وبأسلوب تكامل النفي الذي

ينتهي بتأكيد أزلية العلاقة ذاتها وإما جسدية هوامية تستعير الكلام لكي تعبّر عن اللذة أو الألم في آن واحد. فلغة الرجل في اتجاه المرأة هي لغة المتعة واللذة وهي لغة رؤيوية تبث رسالة من يريد أن يرى وهو يُسمِعُ المرأة مبتغاه، أما لغة المرأة في اتجاه الرجل فهي لغة الجسد البارد الصائم ظاهراً، وهي لغة استعراضية بصرية تبث رسالة من تريد أن تسمَعَ وهي تُري الرجل مبتغاها. هو يريد أن يرى ما تسمع منه وهي تريد أن تسمع ما تُريه! هو يخاطبها بلغة يطلب فيها منها أن تكون غير المرأة المعتادة وهي تخاطبه بلغة تعرض له فيها غير ما يطلبه منها وتريده أن يكون أكثر وغير ما هو عليه معها: يريد منها أن تريه جسدها لكي يطمئن قلبه ويذهب إلى أخرى حيث إنه يلقي عليها السلام ويحمل السلام الآخر إلى أخرى؛ وتريد منه أن يُسمعها حديث الثبات عليها والاستئناس بكيانها الجسدي إلى الأبد. هو يبحث عنها طويلاً ويراها لحظة.

وهي تغمض عينيها وهي تراه لكي تراه أكثر، ولكنها مشغولة عنه بجسدها لكي تقوّمه وتطوّره له وتعلمه اللغة، وهي تأنس به بعيداً عنه ببرودة قارسة خوفاً من المواجهة الكبرى التي تنهي اللحظة التي يراها فيها وينصرف إما باحثاً عنها مرة أخرى بعد فترة أو باحثاً عن امرأة أخرى غيرها.

وتتساءل المرأة: هل تقبله؟ هل يقبلها على ما هي عليه بعد أن سقط حجابها وبانت عليه ببصره وبصيرته؛ هل هو فعلاً الرجل الآخر الذي تريده؟ هل إنها إذا قبلته تستطيع أن تعبّر له وعنه ومعه؟ وإذا عبّرت فماذا سيقول عنها؟... ويسيطر عليها حديث النفي، فتتوقف عن التمادي في المشاكل الوجودية والوجدانية وتهتم بجسدها فقط، هذا الذي ينظر إليه الرجل ويقوّمه غالياً وعالياً وفي غياب أي حديث عن متعتها هي فإنها تكتفي بأن تُمتّعه هو لأنها في اللحظة التي تسترخي فيها أمامه فإنها ستفقد سيطرتها عليه. فتعطيه نفسها معطّلة بدل أن تعطي نفسها كلها ومرة واحدة فتمتعُه المتعة الكبرى وهي قد تخيفه الخيفة الكبرى. إن لحظة ما قبل التبادلات هي لحظة السلطة الأنثوية وأما لحظة ما بعد التبادلات فإنها لحظة السلطة الذكورية. وأما لحظة خلال التبادلات فإنها لحظة اللعب والتلاعب والتجاذب التي غالباً ما تتم في جو هوامي مشحون وغير صحي ما بين الذكر والأنثى. ولذلك فإن لحظة ما قبل وما بعد هما لحظتا التحفّز للصراع وللتسويات.

هذا المناخ الصراعي هو وليد انحراف ولا فاعلية المؤسسات التي ترتادها المرأة ويصنعها الرجل؛ مؤسسة الأسرة والعمل والتسلية وغيرها.

****

إشكالية العلاقة بين الرجل والمرأة تمر الآن بمرحلة تاريخية، هي مرحلة التجاذب بين نسق الماضي البعيد والمستعاد ونسق الماضي القريب البائد. نسق الماضي البعيد والمستعاد قائم على المساكنة مع الأزواج والسكن الشرعي في بيت الطاعة بالمعنى الفعلي والمجازي، والسكينة التي تؤمنها المرأة للرجل إذا ما لجأ إليها ويؤمنها الرجل لها إذا ما أخلصت له. أما اللباس (حيث إن المرأة لباس له وهو لباس لها) فإنه مفصل العلاقة أيضاً بالبعدين المادي والمعنوي. أنا ألبس حجابي، تقول المرأة، وفي ذلك عاصم لي من نظراتك المختلسة، وفي هذا المناخ تأخذ التبادلات الليبيدية بعداً آخر يختلط فيه إسقاط الممنوع مع إطلاق المسموح.

وأما نسق الماضي القريب فإنه قائم على المساواة في التبادلات وعلى نزع الحجاب والسفور في كل شيء، على أن في ذلك كله رافعة للتقدم الاجتماعي ولسعادة الإنسان. إطلاق الطاقات وليس حجبها هو لغة العلاقة بين الجنسين.

إن دخول التبادلات بين الجنسين في نفق مرض العصر (الايدز) وفي متاهات جرائم الهامشية والانحراف أدى إلى أزمة حقيقية في العلاقة بين الجنسين. تجارب سقطت ببعديها الذاتي والمؤسساتي وتجارب أخرى تريد أن تستعيد مُلكاً وهي تبني دون ضمانات تحصّن من الدخول في متاهات أخرى من وراء ستار. ذلك أن مادة التبادلات زئبقية وبالغة التعقيد.

إننا نرى أن الإشكالات الوجدانية للعلاقة بين الرجل والمرأة تفترض أولاً تشخيص ملامحها وتفترض ثانياً ترميم، بل إعادة صياغة المؤسسات التي تعنى بقضايا المرأة وحدها وكذلك المؤسسات التي تحتوي هذه التبادلات بين الجنسين على أسس يسمح بها العقل والعلم والرأي الحر الفردي والجماعي في آن واحد.

عبّاس مكي

(لبنان)

مي جبران

الشخصية الأنثوية النفس ـ مأزمية(*) و/أو المرأة بين «الداخل» و«الخارج»

«... الرجل هو واحد، موحّد...
... تتعذب المرأة لأنها مقسّمة...
... لذة المرأة هي تجلّي هذا الواحد في الآخر (الرجل) الذي يجعلها واحدة لحظة الحب. لكن أن تكون واحدة يجعلها آخرين، ويفصلها عن «أمها» بمعنى... الطبقة ما بين القلب والقشرة».
Eugéniex Lemoine - Luccioni in «Partage des Femmes».

الأنوثة. أن تكون إمرأة. أن تصبح ببساطة امرأة! لا!
في عالمنا هذا لا مكان للأنوثة، فهي غموض، ومجهولة، داخلية عميقة، غير مرئية. هكذا أشعر، أنني متأرجحة بين «الداخل» /الأنثوي و«الخارج» /الذكوري. صعوبة، عذاب واستحالة. المرأة غير موجودة في ثقافتنا فهي عذراء/أم. تمرُّ من العذرية إلى الأمومة دون أي توقف، دون التنفس، وكأنما جسدها لا يصلح إلا للحمل أو للذة الذكر. فالحب! أين هو؟ والآخر من هو؟ لماذا المرأة ملغاة إجتماعياً!؟

هذه الصورة عن الأنوثة تلغي إلى حدٍّ ما الجنس و/أو تحوله وتحدّده في شكلين فقط: الإنجاب الذي يزيح اللذة الجنسية معتبراً أنّه لا لزوم لها، والدعارة التي تفسد وتلغي

(*) هذه الدراسة جزء من بحث ميداني سيصدر في كتاب. وقد استغرق البحث سنوات وبني على دراسة 115 حالة لنساء لبنانيات في القسم العيادي، إضافة إلى قسم نظري. وعندما أستخدم في هذه الدراسة تعبير «المرأة اللبنانية» أو «اللبنانية» للكلام على النتائج فذلك لأن الحالات المدروسة كانت لنساء لبنانيات حصراً.

هذه اللذة. تشعر البنت، في البداية، بلذة الانتظار والحلم وفي المراهقة تلعب الاغراء، ومن بعدها تعيش سعادة الأمومة. وتتوقف لذّتها Jouissance عند هذا الحدّ.

أين أنت، أيتها المرأة اللبنانية؟ أما زلت تحت الأنقاض، تعانين من عدم التنفس وينقصك الهواء. مطمورة حية؟ أصحيح هذا الكلام؟ أتشعرين كما أشعر بتمزق بين الداخل والخارج؟ إنهضي، تحركي، لا تبقي في جمودك الأزلي!

تبدّلي، إخلعي عنك ثياب الماضي العفن والثقيل، وارتدي الجديد في داخلك، في أنوثتك الحقيقية، وليس ثياباً خارجية، تبدّلينها تعويضاً عن رغبات جسدك.

هل صحيح، أنك لا تعرفين اللذة! وأنت التي لا يحق لها أن ترغب. إنك بعيدة عن أنوثتك الجديدة وهي في داخلك. اقتربي منها، من جسدك الأنثوي. صورة الجسد هي أساس هويتك الجنسية Identité sexuelle.

كيف ترين هذا الجسد؟ كيف تعيشينه؟ غالباً كما يريده الآخر/ الرجل. فلا سلطة في جسدك بعيدة عن اللذة؛ وهل تتحولين بعد الزواج إلى «وعاء» لإرضائه، هو...! كيف نطرح مشكلة الصراع داخل الشخصية الأنثوية؟ وكيف نحدد المأزم النفسي Conflit psychique؟

تساهم المرأة في الخلق وهي في الوقت نفسه مخلوق، لذا هي مقسّمة. إنطلاقاً من هذه الفرضية يمكننا اعتبار الأنوثة أكثر استعداداً للمأزم أي أنها تعاني من صراعات داخلية/ كامنة. تصبح هذه التناقضات مرضية أحياناً ويُعبّر عنها ظاهرياً بطرق مختلفة.

وتبدو المرأة اللبنانية وكأنها ممزقة، مشدودة بين دورين، بين ثقافتين، بين لغتين على الأقل. فهي منزعجة، متناقضة ليس لها شخصية واضحة، مضطرة للكذب في أغلب الأحيان. إنها متأرجحة بين صورة الفتاة المثالية التي ينتظرها الأهل منها والصورة المغرية، الغربية التي تتمنى أن تصبح مثلها. إذن المرأة اللبنانية تعاني من ضياع في هويتها بين نموذج التقليدي/ الشرقي ـ العربي والحديث/ الغربي الذي يزيل ذاتيتها Dépersonnalise.

إنها تعاني من صراع أساسي في شخصيتها، تعود جذوره إلى تكوين شخصيتها العميقة Personnalité profonde، الكامنة، التي تتناقض مع شخصيتها الظاهرية Manifeste. فتعبّر في سلوكها الذي نراه يختلف بين الداخل والخارج، كما أنها تظهر من خلال حديثها

المتناقض، حيث لا يُفهم رأيها، غالباً؛ وهل يُسمح أصلاً بأن يكون لها رأي؟؟ هنا تبدأ المشكلة.

المطلوب منها هو الرضوخ للقوانين والمعايير الذكرية السائدة، فلا يحق لها أن ترغب، لذا نراها تحاول أن تتكيف مع كل الظروف (مثلاً نرى بعض الفتيات يرفعن التنورة عند الخروج من البيت لكي تبدو قصيرة، على الموضة. وهناك حادثة تصوّر تماماً الواقع الأنثوي في بعض المناطق: فتاة مغمّسة بالسواد من رأسها حتى أخمص قدميها Tchador، كانت تسير أمامي نحو مسبح الجامعة الأميركية فدخلت وخرجت بعد ٥ دقائق نصف عارية مرتدية «مايو» أبيض صغيراً. . .). فهل هذا السلوك سوي؟ وكيف نفسِّر هذه الظاهرة التي تطال كل المستويات؟

من يسمح ومن يمنع؟ ما هي أسباب هذه التصرفات عند المرأة اللبنانية بالذات؟ هل ثقافتنا المخضرمة هي المسؤولة عن هذا الضياع وفقدان الثقة بالذات؟ أم أن التربية هي التي لعبت دوراً هاماً في هذا المجال؟

أسئلة دفعت بي إلى دراسة «الوضعية المأزمية عند المرأة اللبنانية». (خلال سنين عديدة وسأحاول أن أعرض هنا بعض النقاط، والنتائج الأساسية).

يتمركز المأزم النفسي، الذي تعانيه اللبنانية بين: رغبة/ محرَّم. Interdit، وبين مبدأ اللذة/ مبدأ الواقع Pricipe de rèalité/ Principe de plaisir.

ويتخذ هذا المأزم، الذي تعيشه، ثلاثة أشكال متعاضدة، تربطها علاقة منطقية بعضها بالبعض الآخر. وفي النهاية، تؤدي إلى فرضية واحدة:

١ ـ مأزم اجتماعي ـ ثقافي، وهذا يعني أنه يوجد نموذجان من الثقافة: النموذج العربي والنموذج الغربي.

٢ ـ مأزم نفس ـ إجتماعي في الدور.

٣ ـ مأزم بين الأنا الأعلى Sur Moi ومثال للأنا Idéal du Moi.

إن كلمة مأزم تعني، في علم النفس، كل ما يجول داخل الفرد من مشاكل وصراعات تربكه. يحدد لاغاش Lagache المأزم على أنه «وضعية الجهاز العضوي (الجسم) الخاضع لعملية الدوافع المتنافرة». بينما لابلانش Laplanche يتكلم عن المأزم النفسي أو الصراع النفساني حين تتجابه[1] عند الشخص متطلبات داخلية متعارضة مثلاً: بين شعورين

متناقضين، حب/ كراهية أو رغبة ومطلب أخلاقي: مثلاً الشابة التي ترغب في إقامة علاقة جنسية وعدم إقدامها على إشباع هذه الرغبة لأن تربيتها، في مجتمع ما، لا تسمح لها بهذا، الأمر الذي يولّد عندها صراعاً داخلياً كلما التقت بالموضوع Objet الذي يحرّك الرغبة لديها. إن تراكم هذا التمنّع، الذي يسيطر عليه «ركن» من «أركان» Instances الشخصية وهو «الأنا الأعلى»، يولّد عندها حالة مأزمية. ويعتبر التحليل النفسي أن المأزم شرط أساسي في تكوّن الإنسان. فالمأزم المعاش والأساسي موجود إذاً عند كل إنسان لكن بدرجات متفاوتة وبأشكال مختلفة تحدد مستوى السواء Normalité والمرض Pathologie. وهو أيضاً وريث الأديان: الشر/ الخير ـ الله/ الشيطان. ويكون خارجياً وداخلياً في نفس الوقت. فالمآزم الخارجية هي التي تكون على مستوى علائقي بين الأفراد وتسمى بالمأزم الخارجي العلائقي Conflit interrelationnel. أمّا المآزم الفردية فهي داخلية ونسميها: المأزم النفسي ـ داخلي Intra psychique. وتظهر أعراض المأزم على مستوى الجسد وفي العلاقة مع الجنس الآخر.

وتبدو شخصية المرأة اللبنانية خارجياً مليئة بالتناقضات وعدم التوافق بين شكلها وفكرها، بين قولها وسلوكها. فالمأزم أو/ الصراع هو أساس غالبية الأمراض النفسية وعلى الأخص «العصاب» Névrose، الذي يُعتبر أنثوياً أكثر مما هو ذكوري. فالعصابي يتخبط في رغباته المتضادة: قسم من الشخصية يُظهر بعض الرغبات بينما القسم الآخر يتصدّى لها ويرفضها. وإذا لم يوجد هذا النوع من المأزم فلا «عصاب»: ويتمركز المأزم هنا بين ميول الأنا Moi والميول الجنسية، ولقد سبقه منع لإشباع «الليبيدو» Libido. غالباً ما لا يكون الصدّ أو الحاجز أمراً خارجياً وحسب وإنما يكون داخلياً أيضاً. فالميل المكبوت، يفتش من جديد على أن يظهر باستعمال طرق ملتوية، قديمة، تحدّدها الليبيدو.

ـ هل ستقع المرأة اللبنانية، في «العصاب» نتيجة المآزم النفسية أم أنها ستتخذ طرقاً ملتوية لها تمكّنها من التكيف في مجتمعها؟ على أن الجسد، كما أشرنا، هو المكان الأساسي الذي يحضن المأزم: فإما أن يعبر عنه بشكل سوي وإما أن يُظهر الاضطرابات والأمراض؟!

إن العوامل الثقافية والاجتماعية تؤثر كثيراً على المأزم وهناك علاقة ارتباط فيما بينهما. تقول Rochebla-Spenli في هذا الصدد: تتعلق نوعية المآزم وطبيعتها وكميتها تعلقاً وثيقاً بالإطار الاجتماعي والثقافي والاقتصادي كما إنها تتأثر أيضاً بالتطور التاريخي للمجتمع وبنسبة التمايز الموجودة فيه[٢].

١ ـ المأزم الاجتماعي ـ الثقافي

في لبنان ثقافتان، واحدة شرقية ـ عربية وأخرى غربية، تتجابهان، تتخالطان ومن ثم تتعايشان للاستمرار. هذه الثقافة الثنائية لا تنفصل عن تعلم اللغات الأجنبية وخاصة الفرنسية منها، علماً بأن هذه الأخيرة أصبحت تشهد مزاحمة الانكليزية بفعل السيطرة والغزو الأميركيَّين للمنطقة. وقد اعتبرت الفرنسية لغة «رسمية تتساوى مع اللغة العربية. أكرر يجب أن تتعايش هاتان اللغتان متوازيتين متعاضدتين ومتكاملتين»[٣].

هنا تبدأ المشكلة تمزقاً يحتدّ بين ثقافتين. كل واحدة منهما تفرض معاييرها وقيمها فتتجاذبان وتتنافران في حركة إبقاء و/أو إلغاء. الأولى تُبرز صورة المرأة العربية الشرقية «التقليدية» التي تحاكي النموذج القديم، الذي يُخضعها للقانون «البطريركي» والذي تحاول اللبنانية دحضه. أما الأخرى فتظهر صورة المرأة الغربية «المتحررة»، «المحدثة»، «المتحضرة» وذلك كنموذج جديد، «متقدم» تتوق إليه.

الصورتان الاثنتان غالبتان عليها: صورة أمها التي تمثلها، وصورة الغربية التي تطمح إليها. فهذه الصور التي تعذبها هي غير واعية لها تماماً، إنما دخلتها Introjecter (اجتياف) عن طريق تماهيها Identification في مرحلة الطفولة أولاً بصورة أمها وفي المراهقة بصورة المرأة الغربية.

كيف تمَّ ذلك؟

في الطفولة تكون علاقتها مع أمها وفق النموذج «التقليدي» المطروح أمامها (حسب تصنيف دور الأم التي لا تعمل في الخارج وهي ربة منزل فقط، تابعة لزوجها ـ هذا ما جاء على لسان النساء في المقابلات). فتماهت (التماهي يتم بشكل لا واع) بهذه الصورة. ومن خلال التربية أي كل ما تقوله الأم لابنتها على كل المستويات: الأخلاقية والدينية، حيث ترتكز غالباً على الممنوعات، والحرام أي على كبت كل ما يتعلق «بمبدأ اللذة» وخاصة كبح الجسد (اقعدي منيح، وطّي التنورة، ما تلعبي برا مثل الصبيان، وطّي صوتك، اسمعي الكلمة، لا تقولي كلام بذيء. . .) فهي تربية «العيب» والـ ما«بجوز» بينما يُربّى الصبي بارتياح أكثر، (معليش هو صبي، اتركيه يعقد مثل ما يشاء) تربى الفتاة «باللا» وهو «بالنعم». فتصبح **تكره ذاتها**، لأن كل ما تقوم به عفوياً ممنوع عليها فقط، ترفض أنوثتها، لكي تصبح أنثى على طريقة ما يرغبه الذكر/الأب/السلطة.

إذا اعتبرنا الثقافة على أنها مجموعة المؤسسات، والمعايير، والمواقف والسلوك المكتسبة

يمارسها ويتناقلها أفراد مجتمع معين، بإمكاننا تحديد مفهوم الثقافة حسب Linton: «تعود الثقافة إلى نمط حياة شامل للمجتمع. . . والثقافة ككل، تراكمٌ قليل التنظيم لهذين النمطين، والثاني هو نمط الحياة الخاصة الذي يعتبر من قبل المجتمع متعالياً ومرغوباً. . .»(٤).

فكيف بالإمكان إذاً انتظام ثقافتين مختلفتين؟ في النهاية تبيّن لي أن اللبنانية تتمزق بين صورتين أساسيتين: الأولى «طاهرة» و«محافظة» وهي **صورة أمها**. والثانية «متمردة» وهي **صورة المرأة الغربية** التي استمدتها من الكتب والإعلام. تقول هبة «أحب أن أشبه امرأة من «Elle» (مجلة). . . لأنني أكره الحجاب وأفضّل شكل المرأة الفرنسية».

٢ ـ مأزم في الدور وهو نفسي ـ اجتماعي

اللبنانية مجبرة على لعب دورين، على الأقل، وهي مشدودة بينهما: دور «تقليدي» والآخر «حديث». (ماذا يقصد «بتقليدي»: هذا التعبير يحمل لا المعنى السلبي كلياً أو كل ما هو جامد في التراث والتقاليد إنما يشير كذلك إلى ما هو أصيل في هذا القديم وداخل في تكوين شخصيتنا وهويتنا الشرقية. يوجد إذاً وجه إيجابي في كل قديم وتقليدي. أما «الحديث» فلا يعني دائماً كل ما هو إيجابي، إنه كل جديد يتلاءم مع العصر ويحمل التغيير والتطور؛ وليس كل ما هو آت من الغرب بشكل أعمى).

قد تترجم الازدواجية في النماذج الثقافية بازدواجية في الأدوار. فالثقافتان الشائعتان تمليان على المرأة أدواراً مختلفة كما رأينا سابقاً وتخلق صورتين أمامها.

من هنا تبدأ الدراما عند الفتاة، تكبر وتصبح مراهقة، وهي تخجل **بجسدها وكلامها** (القول والجسد)، فلا تعود تنطق ولا تتحرك، وخاصة أثناء فترة البلوغ وكأن مرضاً خطيراً أصابها. تنطوي على ذاتها وتعيش هذه المرحلة وكأن دمها تكفير عن ذنب ما ارتكبته (بشكل لاواعٍ).

ذنبها هو أنها أنثى وأن دم الحيض محرّم Tabou. هذا ما لمسته خلال المقابلات لأن غالبية الفتيات انزعجت عندما سألتها عن فترة الحيض:

«إنه دم وسخ يخرج منك: قالت لي أمي» (ب ن ٢٣ سنة) «شعرت بخوف وضيق عندما قالت لي أمي: لقد أصبحت صبية انتبهي من الصبيان. . . صُدمت ولقد عشت هذه الفترة كمرض» (جنان ٢٨ سنة).

فالخوف، المرض، والضيق تصبغ فترة البلوغ عند المراهقة.

- كيف ستتكوّن إذاً صورة جسدها؟

الجسد هو المكان الوحيد للمأزم، بمعنى أن التربية تتم من خلال تحركات الجسد وليس فقط في الكلام. فإذا كانت الأم اللبنانية، وهذا شأن الكثيرات، ترفض جسدها وتعتبره محرّماً فكيف ستنقل لابنتها حق التمتع واللذة من خلاله؟ لذا نرى أن غالبية المراهقات يرفضن صورة الأم ويستبدلنها بصور جديدة تروّجها وسائل الإعلام، لأن الصورة الأولى لم تعد تشبع رغبتهن والكل يعتبرها «تقليدية» تمثل صورة المرأة الشرقية والعربية «المتخلفة». فهي تحاول الهروب من الكبت والقمع الذي تعيشه، والمحرمات وعدم الخروج مع الجنس الآخر. فتضطر إلى التفتيش عن تعويض جنسي وعاطفي ولو بشكل هواميّ. فالثقافة الغربية لها تأثير مهم على الفتاة اللبنانية إن كان بشكل واعٍ أو لا واعٍ (*). تقلّد صورة المرأة الغربية من خلال الصورة المطروحة على الساحة اللبنانية الإعلامية والفكرية أحياناً.

إن كل وسائل الإعلام تعزز كل ما هو غربي على كل الأصعدة (اللغة، الموضة، الأفكار، والتكنولوجيا وأثاث البيوت. . .) ويجب أن لا ننسى أيضاً دور المدرسة في تعزيز اللغة الأجنبية على حساب العربية وصورة البنت الفرنسية في الكتب والتبخيس بكل ما هو محلي، بينما تُقَوَّم كل مظاهر المرأة الغربية، وحتى صورة العلاقة مع الرجل والحياة الجنسية التي تبدو شديدة التحرر كما يظهر في الإعلانات فتصبح، صورة الغربية، في هوامها Fantasme هي التي تحمل كل السلطة، أي أنها تفعل ما تشاء وكل ما ترغب فيه من دون أي ضغوط ولا رادع أخلاقي أو اجتماعي أو ديني. فتتخيلها سائبة منفلتة. تحاول أن تتقرب قدر الإمكان منها لأنها **مقوّمة اجتماعياً** أعني ذكورياً. من ناحية أخرى تبقى صورة الأم أيضاً مقوّمة، لأنها موجودة، حتى ولو رفضت فترة البلوغ ظاهرياً، فهي راسخة فيها منذ الطفولة وتكوّن قسماً كبيراً من الشخصية العميقة. إذاً صورة الفتاة «الطّاهرة» هي أيضاً مثالية وفائقة القيمة اجتماعياً.

ما العمل والمرأة مشدودة بين هاتين الصورتين، كل واحدة منها تغريها بشكل مختلف؟ تجد المرأة نفسها في موقع مزدوج: واحدة تؤمّن لها **الحماية** لا يمكنها رفضها بسهولة، بينما تمثّل الأخرى **خطراً** لكنها تطمح إليها. لقد تبيّن لي من خلال أحاديث النساء في المقابلات التي أجريتها هذا التمزّق: إن الغالبية ركّزت على المواضيع التالية (التمغرب، الموضة،

التحرر. . .) من جهة، وعلى القبول بالتربية الأبوية، ومثلنة الأم وأيضاً على تركيبة العائلة في لبنان والمعايير السائدة والطائفية في الوقت نفسه. بكلام آخر إنها تريد أن تكون: العذراء ـ الأم «الحديثة» وعلى الموضة. لقد تلمّست في هذه المقابلات تناقضاً فاضحاً تعيشه يفسّر هذا المأزم أو الصراع بين الأدوار: كل البنات تقدّس العائلة، كما تتمثل بدور الأم كربة منزل وفي الوقت نفسه تتوق إلى لعب دور المرأة الغربية المتحررة جنسياً، مع أنها لا ترفض تربيتها القاسية وستربّي بناتها هكذا. إنها تتّهم المجتمع بالمسؤولية عن ضياعها هذا وهو الذي يضع القوانين القاسية المانعة. كما تبيّن أن كل الجامعيات يرغبن، بشكل علني أو ضمني، بممارسة الجنس قبل الزواج لكي يصبحن متحررات. لكن، إن لعب هذا الدور «الحديث» **يشعرهنّ بالذنب** والمحافظة على البكارة أمر ضروري لإيجاد العريس.

لنقرأ كلام بعضهن (إن كل نساء العينة جامعيات):

«مثلي الأعلى أختي لأنها شقراء مثل الأوروبيات، أحب المسيحية لأنها حديثة أكثر منا» (ناريمان ٢١ سنة).

«أنا، أتبع الموضة كيفما كانت لأنها تأتي من باريس» (هدى ٢٨ سنة).

«هل تعلمين أن الموضة في الجامعة كانت: أن نكون من اليسار، كنت أحب المظاهرات والاضرابات إنما لم يسمح لنا في الجامعة الأميركية أن نتحرك كما نشاء» (ناديا ٢٩ سنة).

«إني أشعر هنا في باريس بحرية أكبر (تتنهد) خيّ! تعجبني المرأة الفرنسية لأنها متحررة. لكن (سكوت) لا يمكنني للأسف أن أعيش مثلها» (جانّ ٢٩ سنة).

«أعتقد أن الفرنسية متحررة أكثر منا، إنما أرفض هذا لأنها تمارس الحب **مع من تشاء** بينما اللبنانية لا تقبل إذا لم تحب الرجل. فأنا متمسكة بالعلاقات العائلية. . . لا أرضى أن أتخلى عنها» (سامية ٢٥ سنة).

إن صورة الغربية مشوّهة في هوامها كما لاحظنا، فقد حملت هذه الصورة منذ مراهقتها حتى وصلت إلى باريس ولم تغيرها. لماذا؟ لأنها تخاف من الحقيقة التي لا يمكنها أن تعيشها؛ حتى ولو ذهبت خارج مجتمعها **فالشعور بالذنب** يُجنّبها تحقيق حلمها وهو التمثل بالغربية والتحرر مثلها. إن اللاوعي محمّل بالممنوعات والكبت منذ الطفولة، عندها،

فتضطر إلى لعب دورين متناقضين نتيجة هذا الواقع الذي تعيش فيه: فهو يريدها «حديثة» ظاهرياً (شكلها مثلاً: لبس القصير وعلى الموضة، وأن تلوّن شعرها...) أي أن تشبه المرأة الغربية في المجلات فقط بينما الواقع مختلف وليس كل نساء الغرب كما في المجلات والاعلانات أو كالممثلات، كما يريدها أن تبقى في الوقت نفسه البنت «المحافظة» «التقليدية» في سلوكها وخاصة مع الجنس الآخر، لكي تتمكّن من التقاط العريس. فتلعب الدور هذا في الداخل/ البيت والدور «الحديث» في المجتمع/ الخارج.

وتبقى مشكلة الأدوار أساسية في المجتمعات التي هي في طور التغيير، حيث بدأت المرأة بالعمل. إن دورها في الخارج جعل دور الرجل أشدَّ وأكثر اضطراباً(١). وتتم عملية دخلنة Intériorisation الأدوار من خلال التماهيات: الأول تمّ، كما رأينا، عند اللبنانية بصورة الأم في الداخل، والثاني تمّ من خلال التماهي بنماذج اختارتها هي وتمثّل مُثلاً ثقافية Idéaux غير متوافقة بالضرورة. ماذا تفكر اللبنانيات بالتحرر وكيف يرينه؟ هناك مواضيع مانعة له كما جاء على لسان الأكثرية: المجتمع، العائلة، التربية والدين.

«بنات الحزب متحررات... لكن يخفن من الثرثرة في المجتمع اللبناني الذي لا يرحم، وخاصة الرجال في الحزب لأنهم متعصبون وشيوعيون» (بليندا ٣٢ سنة).

«أحب المسيحية لأنها متحررة في شكلها وتصرفاتها أما الغربية فتحررها أكثر من اللزوم؛ أفضل المسيحية اللبنانية» (ناريمان ٢١ سنة).

«العائلة تزعجني وتقيّدني وتتدخل في حياتي، لا أشعر أبداً بالاستقلالية، الناس تحكي وهذا له تأثير كبير على مستقبل الفتاة عندنا...» (جانّ ٢٩ سنة).

البعض منهن ركز على أن **التحرر هو جنسي** قبل كل شيء: «التحرر بالنسبة لي هو جنسي، ويتم من خلال اكتشاف الجسد، يجب أن تتخلص المرأة من هذا الوهم المغروس بعقلها على أنها متلقية ضعيفة وراضخة...».(ناديا ٢٩ سنة).

«أنا فتاة متحررة لكن ضمن حدود. إنني أقوم بما أشاء... أنا مع المحافظة على العذرية عند البنت قبل الزواج وإلا ينظر إليها كوسخة وغير طاهرة». (ساميا ٢٥ سنة).

«عندما يتغير المجتمع والبنى الاجتماعية تتحرر المرأة... السياسة أهم شيء عندما ينتهي الاستغلال تصبح المرأة متحررة» (رولا ٢٥ سنة).

«العمل هو أساس التحرر للمرأة» (فاديا ٢٢ سنة).

٣ ـ مأزم بين ركنين: الأنا الأعلى ومثال الأنا وهو نفسي داخلي Intrapsychique

بقدر ما ترسّخ التربية التماهي بالأم ويعترف الأم والأب بها كأخلاق اجتماعية، فإن الاختيار يتوافق مع الأنا الأعلى ويخضع لسلطة الأبوين. بينما يمثّل النموذج الآخر مثالاً ذاتياً Idéal personnel غالباً ما يكوّنه الفرد في المراهقة وهو مثال الأنا الجديد Idéal du Moi Nèo formé/ Tardif، أو المكوّن مؤخراً.

عندما تصل البنت إلى المراهقة تصاب بخيبة أمل من جرّاء القيم والمعايير القديمة التي أدخلتها في عملية اجتياف خلال طفولتها (طبعاً بشكل لا واع). إنها تجابه الصور الأبوية القديمة هذه، وترفضها وتستبدلها بصورة جديدة مستمدة من الخارج (المعلمة، البطلة الممثلة، والمغنية... إلخ. هكذا تختار المراهقة نماذج أخرى من الجنس نفسه قد تكون إما حقيقية كالأخت الكبرى أو العمة أو المعلمة وإمّا صوراً مثالية، تشكّل إسقاطاً لنرجسيتها، المعادلة لمثال الأنا. هذا التماهي يعتبر سوياً لتكملة عملية نضجها كأنثى. أما في حال (وهذا ما يتم خلال فترة البلوغ) تماهت بصور ذكورية، كالقائد والسياسي والمطرب... الخ، أي من الجنس الآخر فيحصل اضطراب في هويتها الجنسية الأنثوية (ولم نأخذ هذا البعد المرضي في دراسة المأزم، إنما ما يهمنا هو تماهي الأكثرية وليس الحالة المنحرفة).

لكي نفهم كيف تتم هذه التبدّلات، علينا إلقاء الضوء على هذا المفهوم: «مثال الأنا الجديد».

كيف يحدده التحليل النفسي؟

لقد استخدم فرويد هذا المفهوم في إطار نظريته الثابتة عن الجهاز النفسي واعتبره، أي مثال الأنا البدائي Primitif، ركناً من أركان الشخصيّة وهو مرتبط بالأنا الأعلى. ينتج عندما تتلاقى النرجسية مع التماهي بالوالدين وببدائلها وبالمثل العليا الجماعية. وهو نموذج يحاول الشخص أن يتمثل به[٧]. إنما «مثال الأنا المكوّن مؤخراً» يتميّز عن هذا القديم البدائي، وهو الذي سأتناوله في دراسة المأزم الأنثوي.

ينشأ قسم جديد، أشرنا إليه سابقاً، على علاقة بقِيَم وآفاق جديدة ويسهّل تكوين مُثل شخصية جديدة في المراهقة. إن هذه الصور المثالية المختلفة عن الأبوين هي لباب ونقطة انطلاق وقشور لمثال الأنا الجديد، الذي ينقل «الليبيدو» نحو هذه النماذج الجديدة

المثالية. فقد يتهيأ الليبيدو لترك المواضيع الأوديبية نهائياً، وهذا بسبب الانتقاد الذي يوجه، والقمع الذي يمارسه الأهل تجاه الفرد في الطفولة. وبما أن كل الليبيدو ممثلة Idéalisée فهناك إسقاط للنرجسية على المواضيع وهذا ما نُعرِّفه بالليبيدو ـ النرجسي Libi-do Narcissique. وكل اختيار للموضوع يحمل تقديراً جنسياً فائقاً له أي مثلنته(٨). وبفضل تأمثلها Idéalisation، تصبح هذه المواضيع الجديدة قادرة على تكوين نماذج من المثل الجديدة للشخصية التي تكوّن الأشكال المتأخرة وبالتالي النهائية لمثال الأنا.

أما الأنا الأعلى الذي سأتناوله فهو الرقيب، والمانع الذي يؤثر على الأنا والهو Le ça ويمنع مثال الأنا من الاكتمال، فهو الذي يحافظ على التقاليد وخاصة القيم الأخلاقية والدينية المتوارثة من جيل إلى آخر. وسأعالجه من خلال مضمونه السلطوي والاجتماعي، لا من خلال مضمونه الإيجابي، حيث يحتفظ ويملي شؤوناً أخرى مثل: عاطفة الأهل، التصرفات الجيدة العلاقة مع الآخر. كما أنه يرتب الفوضى الغرامية أي المحرمات Inceste وكل ما له علاقة بالآخر في المجتمع. «يعادل الأنا الأعلى السلطة في نموذج علم الشخصية Modèle personnologique. ومثال الأنا الطريقة التي يجب أن يسلكها الفرد للاستجابة لما تنتظره السلطة»(٩). وكما يقول فرويد في «علم النفس الجماعي وتحليل الأنا» إن مثال الأنا يعبّر عن الانبهار الغرامي Fascination amoureuse والتبعية للباهر والخضوع للقائد، وفي هذه الحال، تستبدل مواضيع الحب الأول ليحل مكانها مواضيع جديدة.

أما المراهقة اللبنانية وكما قلنا سابقاً، فقد تعلّقت هواميا Fantasmatique بالنموذج الغربي، وانبهرت به وحاولت أن تقلّده بشكل لاواع وهذا ما نسميه التماهي في علم النفس. كانت تفتش عن نماذج بعيدة تنسيها واقعها القاسي. فلا نعجب من سماع المراهقات يؤلفن ويتخيلن قصصاً وروايات لا أثر لصحتها بتاتاً، وقد استمددنها من الأفلام الغربية والروايات. وتبدأ الوشوشة بينهن عن الأخبار الغرامية وهذا ما يجعلهن بعيدات عن الواقع، طائشات.

نرى أنه في هذه السن تتراجع الأكثرية في المدرسة، وتصف جرمن جرير G. Greer تحول الفتاة هذه بقولها: تتحول رغباتها إلى هوامات باردة متلقية تحجب عنها أو تغطي أصولها الجنسية. وهكذا تلعب طموحات مثال الأنا دوراً مهماً في المثلية الجنسية أي في المراهقة الأولى(١٠). وفي المراهقة الثانية يبدأ التأرجح بين الرفض والمحافظة على صور الوالدين: فمن ناحية، المحافظة تعني الأمان، والرفض يمثل المحاولة للاستقلال عنها

وهذا ما تسميه Rocheblave «مأزم الاستقلالية» Conflit d'independance[١١]. وقد وصف فرويد بشكل دقيق سياق الحداد هذا في مقاله: «حداد وحزن» Deuil et Melancolie.

تنبهر الفتاة بالنموذج المتمثل بالغربية والذي تتخيله متحرراً يحقق جميع رغباتها ويغريها فتجعله مثالاً تتوق إلى التشبه به بحيث يتغير محتوى مثال الأنا. ولقد وضح فرويد كيف أن المثل الجماعية تصبح أحياناً بديلاً للوالدين.

«إن مثال الأنا يتميز بتكوينه عن الأنا... وعديدة هي الحالات **التي يضع فيها الفرد شخصاً غريباً مكان مثال الأنا** (والمقصود هنا الأنا البدائي) وبهذا يتماهى الواحد بالآخر... إنه يبني مثالاً للأنا تبعاً لنماذج مختلفة»[١١] وهذا ما نسميه **مثال الأنا المكوّن مؤخراً**.

ماذا يحصل عند لقائها بالجنس الآخر؟

يتدخل أناها الأعلى الطاغي، بإلحاح ويذكّرها بقسوة بتربيتها البيتية، والمدرسية، والأخلاقية والدينية المرتكزة بمجملها على الممنوعات والمحرمات. لأن «الأنا الأعلى مكوّن في الطفولة ليس على صورة الأهل ولكن على صورة أناهم الأعلى ويمتلىء بالمضمون نفسه. فيصبح ممثلاً للتقاليد وكل الأحكام التقويمية التي لا تتغير خلال الأجيال»[١٢].

بينما **مثال الأنا** المتأخر Tardif يدفع الفتاة إلى التجاوب مع رغباتها، أي لأن تقوم بعلاقة جنسية معه. مثال الأنا يمثل صورة المرأة الغربية «المتحررة» والأنا الأعلى صورة المرأة «التقليدية»، المتأخرة المسحوقة، السجينة. ويتصارعان فيما بينهما (طبعاً بشكل لا واع). وتغدو اللبنانية ضائعة، فإذا استجابت لمثال الأنا شعرت بالذنب والضيق، لأن الأهل والمجتمع يعيّرانها، فتحاول أن تخفي حياتها بالقناع. لكن المأزم يتموضع أكثر ويجعلها تتجاوب مع الصورة القديمة التي تشبه أمها والكل موافق عليها، عندها تصبح **مازوشية** تكبت ملذاتها ورغباتها. فينعكس هذا الوضع على الجنس الآخر/ الرجال، إذ تفرّغ Défoule كل **عدوانيتها** في اللقاء الأول. إنها ترفض الرجل لكي تغريه كما أنها تصبح استعراضية ـ **هتاكية** Exhibitionniste[١٣].

ـ ماذا تقول الجامعية خلال حديثها[١٤] عند لقائها الجنس الآخر؟

لقد ركّزت الغالبية بينهن على اللقاء المعقّد المليء بالاحباطات والصدّ، والخوف، والهروب بجميع الطرق كالخجل، والانزعاج... لنقرأهن:

«تخاف البنت من إقامة علاقة معه، فتنزعج في التواجد معه. . . فإذا لم تتجاوب معه يقول عنها مُتخلِّفة وفي حال أعطت ذاتها يقول «إنها سهلة المنال»، تخاف البنت من العذرية وخاصة لأنه لا يعود يتزوجها إذا ما. . .» (نورا ٢٥ سنة).

«عندما دخلت الجامعة انزعجت، لأني أتيت من مدرسة غير مختلطة. شعرت بالصد والإحباط أمام الشاب ولم أتمكن من إقامة أي علاقة معه حتى الصداقة. فتحولت إلى بنت منطوية لا تحب الاختلاط بالشباب. . . كل هذا لأنني لم أحضّر من قبل، ولأن صورة الرجل مخيفة في أذهاننا». (جنان ٢٨ سنة).

«إن جسد الرجل يزعجني ويقرفني. . .» (أمال ٢٨ سنة).

ليلى (٢٣ سنة) تعبر عن خوفها من الاغتصاب: «لا أحب أن أتواجد لوحدي مع الشباب، لأنهم أصبحوا بعد الحرب، عدوانيين ويغتصبون. . .».

«كلما أحببت رجلاً أصبح عدوانية معه. هكذا تربّيت. . .». (هبة ٢٥ سنة)

«إني أنزعج مع الرجال لأنهم يرفضون البنت الواضحة والصادقة، إنهم يرفضون أن أنام معهم، ويعتقدون أن البنت التي تنام معهم «عاهرة». . . هذه العقلية موجودة حتى عند شباب الحزب كما قلت لك. . .» (بليندا ٣٢ سنة).

سـاميا (٢٥ سنة) ترفض العلاقة «لقد قمت بعلاقة مع شاب خلال ٥ سنوات، وانتهت لأنني رفضت الجنس، ما بدي هالشغلة. كل الناس بتحترم هيدا وتنظر لي بتقدير. هكذا تربّيت؛ أترك هذا كله لما بعد الزواج».

لا يمكنها رفض الأنا الأعلى كلياً بمحتواه لأنه يحمي أحياناً وينظّم تصرفات مقبولة اجتماعياً وليس أسرياً فقط، حيث أُدخلت.

صورة الأم في الطفولة محبذة ومقيّمة. إن هذه الصورة بالذات «النظيفة»، «النقية»، «الطاهرة»، حسب تعابير النساء، هي التي يريدها المجتمع أيضاً. وهو يريدها غير هذا في نفس الوقت: أن تشبه النموذج المطروح على شاشات التلفزيون وصور المجلات. هكذا ظهرت المرأة اللبنانية من خلال خطابها متأرجحة، مضطربة الهوية، لا شرقية ولا غربية، مترددة، مزدوجة، «أنا مع التحرر الجنسي إنما يجب أن أحافظ على عذريتي حتى ألاقي عريس. . .».

يشعر اللبناني بدونية تجاه كل ما هو غربي (فرنسي بالذات بسبب الانتداب). يعتبر

حجازي أن «الإنسان المقهور» يتماهى بمعايير أهل السلطة حتى إنه يتبنى أسلوبهم في العيش متخلياً عن ثقافته[١٥] التي يعتبرها دونية. فيؤثر الصراع الخارجي هذا على المرأة ويفرز مأزماً في الوجه الآخر من الهوية. فالمرأة/ الأم هي التي تنقل إلى الأجيال، الأفكار والسلوك ومن بعدها المعلمة. يقول M. Rodinson «إن في داخل كل لبناني، تقريباً وبدرجات متفاوتة، صراعاً بين الانتماء العربي Arabotropisme والأوروبي Europotropisme بين كبرياء الخصوصية اللبنانية وفخر الانتماء إلى الشعب العربي. . .»[١٦]. فالمرأة هي جزء هام من هذا المجتمع يعاني من اضطراب في الهوية. فكيف بإمكانها أن تحقق أنوثتها إذاً بشكل سوي؟

كيف تظهر الأعراض؟ Symptômes وما هي مظاهر المأزم؟

إذا اعتبرنا أن كل مأزم ظاهر هو التعبير عن آخر كامن Latent وبأن أساس المأزم داخلي (أنا أعلى (Manisfeste/ مثال الأنا) يتمحور داخل الفرد، نسلّم حينذاك بأن الظاهر والكامن مرتبطان وكل ما هو من «الداخل» «Le dedans» لا يمكن إلا أن يأخذ شكلاً وإشارة في الظاهر «الخارجي» Le dehors، هكذا يتم العبور من الداخلي ـ النفسي إلى الخارجي ـ العلائقي (خارج الذات) Intersubjectif. والجسد خير من عبر عن مثل هذا التحرك بلغته: سواء كانت تلك اللغة سلوكاً أو كلاماً أو حديثاً أو فكراً، أو مظهراً. إذاً هناك مستويان لظهور المأزم:

١ ـ الداخلي ـ النفسي (الكذب، عدم الارتياح، الموضة، طريقة المشي، الرقص، الزي. . . إلخ) حيث يتمركز في المكان المهم وهو الجسد الأنثوي.

٢ ـ المستوى العلائقي والذي يظهر من خلال العلاقة مع الجنس الآخر/ الذكر، التي تبدو مضطربة، ملوّنة بالعدائية و/أو بالاستعراضية (الهتاك) والإغرائية.

كيف يمكنني تلمُّس المأزم في جسد المرأة وعلى أي مستوى؟ أمن «الداخل» أو من «الخارج»؟ يرى S. Beckeh «بأن هذا هو ما أشعر به، الداخل والخارج وأنا في موقع الوسط. . .»[١٧]. وقد أذهب إلى حدّ القول، بأن المأزم الكامن يمكن أن يعبر عنه «بطريقة ملتوية في المأزم الظاهر ويترجم بالضبط في تكوّن أعراض، والتشوش في السلوك والاضطرابات في الصفات والمزايا. . . إلخ»[١٨].

هكذا يصبح الجسد المكان الوحيد الذي به ومن **خلاله** يتمظهر المأزم:

١ ـ الهتاك l'Exhibitionisme (الاستعراضية) والنظار Voyeurisme

إن كل هذا القمع الذي تعيشه المرأة في لبنان على المستوى الجسدي، لا بدّ أن يؤدي إلى حالات مرضية. هذا ما أكّده مصطفى حجازي الذي يرى أن المرأة هي إنسان مقهور أكثر من الرجل في عالمنا فلا بدّ لها أن تقع ضحية الاستعراض (أو الهتاك). ويعتبرها حالة مرضية. «من خلال الهتاك تتحول المرأة إلى كائن نرجسي يستعرض جسده، كمظهر، كوسيلة للحصول على الاعجاب وانتزاع الشهوة»[١٩]. فالمرأة اللبنانية تهتم بخارجها، فمثلاً نراها تركّز على ثيابها أولاً وعلى أن تكون مغرية لكي تلفت نظر الرجل وتحرك غرائزه (الضيّق، العاري، والقصير...). فهي تلتذ باستعراض جسدها وهو يتلذذ بالنظر إليها. فهذا وضع شائع عندنا وكأنها الطريقة الوحيدة للتواصل بين الشباب والشابات وبين الرجال والنساء أيضاً؛ وكأنها طريقة للتعويض عن العلاقة الجنسية التي تعتبر محرّمة خصوصاً قبل الزواج. فتنمو عند الرجل اللبناني لذة المشاهدة فيصبح نظارياً Voyeuriste. وكل شيء يبدأ بلعبة النظر والإغراء: أغريك وتغريني.

هذا الوضع ليس غريباً لأن الرجال العرب كانوا يقصدون الكباريه لوحدهم لكي يتمتعوا برؤية الراقصة العربية (هزّة البطن) فيشبعون نظرهم ويشعرون باللذّة: (الزنى بالعين).

هل نعتبر هذا الهتاك مرضياً حسب مفهومه في التحليل النفسي وحسب المعايير الغربية؟

بعد ما قمت بهذه الدراسة عن الوضعية المأزمية عند الفتاة اللبنانية تبين لي من خلال النتائج والتحاليل أن «الهتاك» هو على العكس **أحد الحلول لمأزمها**. كيف نفسره؟ إن لعبة الهتاك أو الاخفاء أي، أظهر، أعرض ثم أختبىء، هي إحدى صفات المرأة العربية ولها علاقة بالمنديل (الحجاب) حتى لو كان غير موجود في الواقع. فهي تلعب بالكشف عن جسدها تارة وبإخفائه تارة أخرى وكأنها تقول لا ثم نعم. فهذا ما يثير الرغبة عند الرجل ويُشبع النظار لديه. كما أنها تشعر هي أيضاً بنوع من الاكتفاء لأنه رآها ورغبها إذاً اعترف بوجودها وبإفتانها، فهي بحاجة ماسة لكي تؤكد أنوثتها ـ نرجسيتها. (لقد تبين بعد تطبيق وتحليل الرائز الاسقاطي لدراسة شخصية نساء العينة: أن اللبنانية تتمتع بنرجسية مرتفعة جداً) فلقد تربّت وتعوّدت على نكران ذاتها وعلى أنها دون الذكر، لذا تشعر بدونية أمام الجنس الآخر. فهي ترغبه وتخافه أيضاً لأنه خطر (محرم العذرية).

كل شيء يبدأ بالنظر، فالعين في ثقافتنا محمّلة بالايروسية نتيجة الكبت القديم الذي نعيشه على المستوى الجنسي. إن التمتّع بالنظر مغروس في لاوعينا والتخلص منه يفقدنا خاصية شرقية ـ عربية.

يلزمنا عدة أجيال لتغييرها وتوجيهها في قنواتٍ سوية، لأنها في اللاوعي الجماعي؛ يقول المثل: «إذا أشبعت العين فلا تعود تحس بالجوع» و«الماء والخضراء والشكل الحسن». هذا هو أهم شيء عند العربي في حياته مما يؤثر على سلوكه بشكل لاواع. والبنت تستجيب هي لهذه الرغبة. **فالرقص العربي** هو من أهم وسائل التعبير باستعراض رغبات الجسد، لأن الأنثى ترقص وحدها وهذا هو شرط أساسي للرقص الشرقي لكي يتمتّع الرجال «بالبصبصة» عليها.

وإذا ألقينا نظرة على الشط البحري والمسابح عندنا، رأينا الأجساد تتمايل شبه عارية وكأنها تشعر بنشوة العرض أمام الرجال. فكم من بنات ونساء **لا** يسبحن بل يمددن أجسادهن أمام الجنس الآخر ويشعرن بالارتخاء واللذة. إن طريقة الرقص وعرض الأجساد على الشواطىء كلها هتاكية **ولا تشبه النساء** الأخريات الغربيات مثلاً. وعندما تصبح الظاهرة معمّمة هكذا في المجتمع، والكل هكذا، لا يعود **الهتاك والنظار** أمراضاً نفسية في مجتمعنا وحسب ثقافتنا.

٣ ـ العدوانية والمازوشية

يمكن أن تكون الأعراض سلبية وتشكل صداً، Inhibition أو ايجابية وتكون المرأة مضطربة؛ ويؤدي توترها إلى تفجرات مفاجئة، تتحول أحياناً إلى عدائية تجاه الجنس الآخر الذي هو أساس هذا الاحباط لأنه صعب المنال. فتعيش المأزم بين الأنا الأعلى ومثال الأنا الذي هو نتيجة القمع. وواقعها، كما رأينا، يفرض عليها التكيُّف مع النموذج «التقليدي» من جهة (العفة والطهارة والعذرية) كما أن هذا الواقع نفسه يطلب منها أن تتحرر جنسياً للتشبه بالنموذج الغربي. هذا الصراع يشعرها **بالإحباط الجنسي** غالباً وبفوز الأنا الأعلى. فينقلب توتر الطاقة الحية نحو الخارج، وهنا تتحول إلى عدوانية تجاه موضوع التوتر الجنسي/ الجنس الآخر.

«العدوانية هي دائماً نتيجة الاحباط» هذا ما يؤكده غالبية النفسانيين مثل - Dollard Miller, وغيرهما[٢٠] (الاحباط هو أن يُمنع الشخص من إشباع مطلب نزوي أو أن يحرم نفسه من هذا الاشباع). وهنا نرى أن البنت تتعرض لضغوط نفسية داخلية من قبل الأنا

الأعلى القاسي الذي تكوّن في طفولتها، تؤدي إلى الامتناع عن تحقيق رغبة تتجاوب مع مثال الأنا، وهي في الأصل جنسية. وتصبح العدوانية من مزايا البنت اللبنانية في علاقتها مع الشاب، فإذا بها تستعملها للدفاع عن الأنا. فالعدوانية بالكلام هي نوع من رفض وتمنّع يستعمل للاغراء والافتتان. كلما تمنّعت أصبحت أكثر إثارة للرغبة وأكثر غواية وايروسية. والحالة المأزمية تؤدي إلى التأرجح والازدواجية في المشاعر، التي تُعتبر أيضاً نتيجة للإحباط. وغالباً ما تتعرض هذه النزوة التدميرية إلى صدّ أو حاجز خارجي فترتد نحو الذات، وهذا ما يسميه فرويد المازوشيّة الثانوية التي تدمّر المازوشيّة الأوليّة الموجودة عند الجميع. فكيف إذا كانت أنثى، معتادة أكثر على كبت رغباتها منذ الصغر لكي تسير على طريق سوي لتحقيق أنوثتها! هكذا نفسّر استعداد البنت للرضوخ والتقبّل أكثر من الصبي لمجمل الضغوطات الخارجية. فهي متلقية(٢١) **مازوشية**...

تؤكد Lou Andrèa Salomé في رسالة إلى فرويد تكلمه عن «الجنسية الأنثوية» بأن لدى المرأة استعداداً لوضع ذاتها في حالة مازوشية وهذا ما يساعدها على التخلّي عن شخصيتها. وهي تتميز عن الرجل لكونها «تتمتّع بقدرة على توظيف برودتها أو التلقي نرجسياً تجاه الموضوع».

يمكنها أحياناً أن تحلّ مأزمها بايجاد(٢٢) «توافق» Compromis بين الواقع «ونزواتها»؛ وهذا يتعلق «بالأنا» Le Moi. وغالباً ما تكون هذه «التوفيقية»(٢٣) متشابهة عند النساء، تشكل مواقف وسلوكاً تصبح مألوفة وهي صور التصرفات الدائمة التي تتسم بها الشخصية القاعدية Personnalité de base في مجتمع معين. في هذه الحال نرى أن المرأة اللبنانية تتمتّع بأنا ليّن Moi flexible يعرف كيف يوفق بين الممنوع والمسموح. فهي مثلاً تحاول التوفيق بين الممنوع على المستوى الجنسي من ناحيةٍ والحديث على مستوى الظاهر من ناحية أخرى، فإذا بها «تخدع» و«تكذب» إذ توحي بأنها الأكثر «تحرراً» و«تقدماً» بمظهرها وحديثها وفكرها أحياناً. فتحاول الإغواء «باستعراض» مفاتنها على كل المستويات فتبهر الجنس الآخر وتحرّك لديه المشاعر الشبقية وتتوقف عند هذا الحد. والأخريات يقمن بمداعبات جنسية مع الرجل، لكنهن يحافظن على «العذرية» لأنهن عفيفات. والأكثر خداعاً هو ترميم البكارة أي «تخييط الغشاء» من جديد عند الطبيب الذي يلعب دور المتواطىء معها.

الخطورة هنا في الدور الذي يلعبه الرجل في هذا المجال. وهو متناقض، لأنه يدعوها إلى التحرر الجنسي وفي الوقت نفسه يطلب منها أن تحافظ على «عفافها» و«طهارتها»

و«عـذريتها» قبـل الزواج: يقـول بعضهن، الرجـال يعيروننـا «أنت متخلّفـة ولست عـلى «الموضة» لأنك ترفضين ممارسة الجنس معي». (رولا).

تقول لولو وهي فتاة كانت تتخصص في باريس وعمرها ٣٢ سنة:

«إني أخاف من الجنس، . . . لالا البكارة لا تخيفني فإذا نمت معه كلياً أو حافظت على عـذريتي نفس الشيء. . . لكن البنات يقلن: اعمـلي كـل شيء وابقي عـذراء. . .» وفي وقت لاحق من الحديث تعود إلى تربيتها بشكل لاواعٍ وتتناقض:

«إذا لمسني هو (حبيبها) قبل الزواج **أشعر بالعـار والعيب**. . . إذا الرجّـال يجب أن لا يلمس المرأة قبل الزواج. . . شو بدي أعمل؟ مرسّخة فيّ، هيدي **تربيتي**. . .».

لقد تبيّن من خلال حديثها أنها ممزقة. بين ما تشعر به وما يجب أن تقـول وما يجب أن تفعل، فهي متأرجحة وتحاول أن تبرر موقفهـا المأزمي: «. . . كـل الرجـال مثل بعض، وخاصة الشرقيين يفضلون العذراء «يلي ما باس تمّها إلا أمها» هذا مثل عام لكنـه مضبوط كلهم بالجامعة كانوا يسمونني اللؤلؤة النادرة».

لنلق نظرة سريعة على ما قالته الجامعيات عن العذرية. ساميا متأرجحة تريد التخلص لكنها لا تجرؤ حتى ولو قبل الـرجل، فـأمها تـرفض البنت «اللاعـذراء»: «العذريـة شيء ضروري ومهم جداً للزواج، فإذا أضاعتها الفتاة تعتبر **وسخة**. . . هل تعلمـين أن بعض الأمهات في بيروت ينتظرن ليلة زفاف ابنهن للتأكد من رؤية الدم عنـد الكنة؟ أنـا مع أن أتخلص من هـذا العبء لكن لن أقوم بـأي شيء. . .». جيرمـين تتهم الرجـل بالخـداع لأنه. . . يخرج مع البنت يقوم معها بعلاقة جنسية وعندما تفقد بكارتهـا يتركهـا: «عندمـا يـريد الـزواج يفتش اللبناني الخبيث عن العـذراء. . . لذا تخـاف أن **تعطيـه** شيئـاً، قبـل الزواج. . . متى ستعيش الفتاة حياة سوية وصحية تجمع كل شيء، ما تفكّر فيه وما تحبـه وتقوم به. . . أعتقد أن الصراع الأساسي موجود هنا. (وتسكت)».

بعض المسيحيـات تكلّمن عن **الخطيئـة**: جان (٢٩ سنـة) تقول: «أنـا عذراء حتى في باريس. . . إنها خطيئة لكن بالنسبة لي العذرية لا تهمني. . .».

هكذا رأينا أن المرأة اللبنانية تعاني من هذه الوضعية، لكنها سرعـان ما تحـاول تسويـة الوضع **بالتفاوض**. يأخذ الأنا خلال تطوره أشكالاً مميزة، مختلفة تمكّنه من التغلّب في حلّ الصعوبات حسب متطلبات الواقع. في هذه الحال، نرى أن الحلول التوفيقية تساعـد على

ظهور المأزم الكامن والعميق، وهذا ما لمسناه خلال تحليل الأحاديث والأقوال الأنثوية، وفي المقارنة بين الظاهر وتحليل المحتوى، الكامن.

وفي رأيي، عندما تتبنى غالبية الفتيات هذه الطريقة في التصرف مع الجنس الآخر، ويجد فيها الرجل «النظّار» Voyeur لذّته، فهذا يُجنّب اللبنانية الوقوع في العصاب Névrose. لقد تعودت أن تعيش مثل رفيقاتها، وبقدر ما يجعل **التجانس** تصرفات المرأة **شرعية** بقدر ما **تطمئن وتتكيف** اجتماعياً. وهذا ما يجعل الأعراض العصابية غير مرئية في مجتمعنا، بحكم الألفة، وكون النساء يترعرعن في مناخ يدفعهن إلى إفراغ نزواتهن بهذه الطرق.

قد يؤدي جزء من المأزم إلى فوضى وعدم تكيّف وغالباً إلى اضطرابات نفسدية Psychosomatique وهذا ما يتوقف على قوة أو ضعف الأنا وعلاقتها بالجسد.

ظاهرياً لا تبدو اللبنانية مأزمية وقلقة، إنما على العكس تظهر مرتاحة، بشكل عام، ومتوازنة لأنها تعوض في مكان آخر. لقد تعودت على إيجاد طرق أخرى تساعدها في تقنية أو تسريب Canalisation إحباطها الذي يتمركز على مستوى تناسلي Genital فقط.

يتمظهر المأزم في الجسد بحدّة بعد الزواج، حيث تنتظر المرأة اللذة الكبرى على المستوى الجنسي، وسيخيّب ظنها غالباً (ولن ندخل هنا في الأسباب والنتائج) وتبدأ الأمراض النفسية تتفشى فيها، كالهستيريا وأنواع العصاب والنفس جسدية (نفسدية) التي تظهر عضوية وهي تخفي أسباباً نفسية. لقد تربّت على كبت رغباتها فكيف ستتمكّن بعد الزواج من التعبير عنها؟ وكيف سيتحرر جسدها وقد اعتادت على تعذيبه ـ مازوشياً لأنه مقموع جنسياً؟ فالطاقة الحيوية Libido ترتد إلى الداخل كما رأينا في البداية. ومن مازوشية، تتفجر وتصبح عدائية مع أطفالها، عصبية، قلقة تخاف وتغار على زوجها أيضاً. فتحول كل هذه الطاقة تجاه أولادها وتتعلق بهم علاقة امتلاك مرضيّة لكي تعوض عن علاقتها الزوجية الفاشلة. في هذا المجال يقول فرويد عن الزواج: «يفشل الزواج في حين يعد بالإشباع الجنسي، لأن الخوف من نتائج العلاقة الجنسية يُضعف الحنان بين الزوجين».

ويعتبر فرويد أن الإنسان بحاجة إلى كمية معينة[٢٤] من الإشباع الجنسي المباشر وإلا وقع في العصاب، «عندما يوجد الاحباط يوجد المرض»... «وان هدف النزوة الجنسية هو اللذة، وليس التكاثر».

نقول في النهاية[٢٥] إن المأزم يُحلّ على المستوى السوي «بالتوافق» و«التسوية» و«التفاوض» في أغلب الأحيان، خاصة، لأن الجماعة والمجتمع يعيشان المأزم نفسه.

ونعود لنؤكد أن للعوامل الثقافية والاجتماعية تأثيراً كبيراً على المأزم، أي عندما يعيش الواقع الاجتماعي مأزماً /صراعاً فكيف ينجو أفراد هذا المجتمع من المعاناة المأزمية؟

أعتقد أن المأزم ضرورة، بشكل ما، لأنه يحرك الشخصية (حتى على المستوى الاجتماعي) ويؤدي إلى التغيير والغنى في الذات كما يقول Spitz «الوجود بدون مأزم هو وجود بخيل/ تعيس» لذا نراه متمركزاً في حياة الإنسان التي تستمد غناها وتطورها من خلال المآزم المعاشة والمتغلب عليها. وهكذا بإمكان المرأة أن تصل إلى القدرة على الرفض و/أو القبول، وتتمكن بالتالي من الاختيار الذي يوصلها إلى «الحرية».

مي جبران [بيروت ـ الجامعة اللبنانية]

الهوامش

(١) Laplanche et Pontalis. - **Vocabulaire de psychanalyse** (Paris, P.U.F., 1967), p. 90.

(٢) Rocheblave - Spenlé (A.M.). - **Psychologie du Conflit** (Paris, Univ, 1970), p. 188.

(٣) الكلام لإميل إده (١٩٢٦) في البرلمان ـ وما زال حتى اليوم.

(٤) Linton (R.) - **Le Fondement Culturel de la personnalité** (Paris, Dunod, 1959), pp. 23 - 33.

(٥) العودة إلى البحث: «الثقافة الغربية وتأثيرها»، كيف أن اللغة والكتب في المدرسة وكل وسائل الإعلام ساهمت في تلقّي هذه الثقافة وترسيخها في الوعي واللاوعي. وأيضاً «دور الموضة» و«الانبهار ـ والتقليد» كل هذه النقاط تناولتها في كتابي.

(٦) لقد عالجت هذا الموضوع بعدما قمت ببحث ميداني، سيقدم قريباً في المؤتمر الثاني للسلام.

(٧) لابلانش، بونتاليس. ـ **معجم ومصطلحات التحليل النفسي**. ترجمة د. مصطفى حجازي، (مجد، بيروت، ١٩٨٥)، ص: ٤٦٢ ـ ٤٦٤.

(٨) Freud (S). - «Pour introduire le narcissisme» in **La vie sexuelle** (Paris, P.U.F, 1973), pp. 98 - 100.

(٩) Lagache (D). - «La psychanalyse et la structure de la personnalité» in **Rev de psychanalyse** (Paris, P.U.F., 1961), vol 6, p. 38 - 39.

(١٠) Greer Germaine. - **La femme Eunuque** (Paris, j'ai lu 1971).

(١١) Rocheblave - Spenlé (A.M). - **L'adolescent et son monde** (Paris, ed. Univ, 1969), p. 74.

(١٢) Lagache (D). - Ibid.

(١٣) «الهتاك» في علم النفس حالة مرضية ومعناه الحصول على اللذة الجنسية من خلال عرض الأعضاء التناسلية. لقد استعملت في هذا النص على أنها عرض للجسد من خلال اللباس هدفها ليس اللذة الجنسية إنما التعويض عنها في إفتان الجنس الآخر الذي يتمتع «بالنظار». والنظار يستلذ ويشبع جنسياً عند رؤية علاقة جنسية أو البصبصة على جسد إمرأة. والعربي ـ الشرقي خير من لعب دور «النظاري» Voyeuriste.

(١٤) لقد حاولت أن أحافظ على لغة كل إمرأة ولم أغيّر في التعابير سوى الترجمة إلى العربية للبعض منهن.

(١٥) حجازي. م. ـ **التخلف الاجتماعي ـ مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور**. (بيروت معهد الإنماء العربي ١٩٧٦) الفصل السادس.

(١٦) Rodinson. M. - **Marxisme et monde musulman** (Paris, seuil, 1972), p. 66.

(١٧) Bckett. S. - «L'Innomable» in **N.R.P** (Le Dehors et le dedans) N° 9-1974, p. 6.

(١٨) **Vocabulaire de psychanalyse, op. cit.**, p. 90.

(١٩) حجازي. م. ـ المرجع نفسه، ص ٢٣٢ ـ ٢٣٣.

(٢٠) Dollard, Miller et d'autres. - **Frustration and conflict** (N. J, Wileyet, Methuen London, 1962).

(٢١) متلقية بمعنى Passive لا أوافق على استعمال سلبية لأنها تعطي فكرة Négatif بينما التلقي يحمل الايجابي والسلبي. ومن قال إن التلقي شيء سلبي؟ والناشط Active هل هو دائماً إيجابي إذاً؟

(٢٢) Cosnier (J.) - «Lou Andrea Salomé et la sexualité» in **R.F.P** N°1 - 2, (Paris, P.U.F), p. 167.

(٢٣) Rocheblave - Spenlé (A.M.) **op. cit.**, p. 95.

(٢٤) Freud (S). - «La morale sexuelle civilisée et la maladie nerveuse des temps modernes» in **La vie Sexuelle, op. cit.**, p. 39.

(٢٥) Ibid., pp. 32 - 34.

إميلي نصرالله

زمن البحث والحيرة

المأزق الذي يواجه المرأة في بلادنا، هو وجودها بين حالين من الأحوال الاجتماعية والإنسانية: فهي عصرية من جهة، منتمية إلى أحدث مبتكرات حضارة «التكنولوجيا»، في مظهرها، وفي ما تتعامل معه وتستخدمه من معدّات وآلات، تفيد منها في تصريف شؤونها الحياتية، والمنزلية. وتظل، من جهة ثانية، غارقة حتى قمّة رأسها، في التقاليد، إن في فكرها، ونظرتها إلى نفسها، أو في تعاطيها مع محيطها... مع الرجل والعائلة والمجتمع، كما في علاقتها بأولادها، وبوعيها وتقديرها للأفكار والآراء المطروحة أمامها.

فكيف يمكنها، سيّدة العصر هذه، أن توازي بين الخطّين، وتوازن بين أفكارها، وعواطفها الموروثة بوعي منها (وأحياناً بدون وعي) فلا تسمح لمعطيات العصر أن تتحوّل إلى وسائل تسطّحها وتؤخرها، وتصيبها بمركبات نقص، بدل أن تدفعها إلى تجاوز العقبات التي تعترض سبيل تقدّمها نحو مستقبل أفضل؟...

*****

اخترت الانطلاق من هذه النقطة، وفي خلفيات الوعي، التجربة القريبة للثورة النسائية في الغرب، وكما طرحت منذ مطلع الستينات، وحتى يومنا الحاضر، دون أن تغيب عن بالي الأخطاء التي حصلت، والخطايا التي ارتكبت، إنما الأهم هو المكتسبات التي تحققت في النصوص وفي التطبيق، وقد نجحت في تحويل وجه المجتمع والتأثير على أرفع مناطق الوعي والقرار.

لا يمكننا أن ندفن الرأس في الرمال، مثل النعامة، ونعلن براءة مجتمعنا المحافظ، من التأثّر بانطلاقة الثورة النسائية، كما عرفها الغرب، لأننا نعيش في عصر التواصل والانفتاح، والتأثر والتأثير. فمن الطبيعي إذن، أن يكون أثر تلك الثورة قد اخترق وجودنا المحصّن والمنيع، بقدر ما تسمح حدود ذلك المجتمع، وسدوده في وجه التحوّلات.

ومهم، هنا، أن نسأل: كيف، وإلى أي مدى، كان هذا الاختراق في صالح المرأة، داعماً ومسانداً لنهوضها من غياهب المظالم والظلمات، وقد عانت منها طوال قرون؟...

*****

إن العلاقة مع الغرب، والتأثر بأحداثه الاجتماعية، ليست جديدة علينا. وقد عرفتها، من قبل، أجيال الرائدات، وإن على نطاق ضيّق ومحدود.

فالشرارة الأولى لنهضة هدى شعراوي، في بدايات هذا القرن، لتحرير المرأة العربية، كان مصدرها الثورة التي أشعلتها المرأة الغربية، ومنذ مطلع القرن العشرين، مثلما تأثرت تلك النهضة بالأحداث السياسية، والمناخ السائد في ذلك الحين بل يمكنني القول إن الصحوة النسائية، لم تكن تقف وحدها، بعيداً عن يقظة عامة، على الصعيد السياسي والاجتماعي.

وحين عادت هدى شعراوي، عام ١٩٢٠ من رحلة أوروبية، كان على السفينة التي أقلّتها، الزعيم الوطني سعد زغلول، عائداً من منفاه. ومثلما كانت تلك العودة تأكيداً لانتصار ما، على المستوى الوطني، فإن وقفة هدى، وإعلانها السفور، فيما قدمها تخطو خطوتها الأولى فوق تراب الوطن، كان يحدّد وقفة تاريخية، ومساراً جديداً للمرأة العربية.

فأين نحن اليوم، من هذا كله؟...

لا شك بأن ظلّ الرائدات انحسر عن وجودنا، ومنذ سنوات بعيدة. كذلك انطفأت الحماسة التي جمعتهن: في مصر، ولبنان، وسوريا، والعراق، وفلسطين، وحتى تركيا، كانت على خريطة النضال النسائي، في المنطقة، حين كان الخطاب يوجّه إلى المرأة الشرقية. وفي آثار مي زيادة ومعاصراتها، شهادات وافية على ذلك.

لقد جرفت رياح السياسة التي عصفت بالمنطقة، فيما جرفت، ذلك التواصل الإيجابي، الذي قرّب بين النساء العربيات، لفترة من الزمن. وحقق للمرأة، في كل بلد،

بعض المكاسب، تاركاً الباب مفتوحاً على وعود الغد. وإذا بدت تلك المكاسب متواضعة، من منظور العصر الحاضر، إلاّ أنها كانت مهمّة آنذاك، أهمية فتح نافذة على النور في حجرة مظلمة. وإن الإخلاص، والاندفاع الذي حرّك الجسم النسائي بأسره، ليصبح الصوت الواحد، ترجيعاً لأصوات الجماعة، كان ظاهرة فريدة قد لا تتكرّر. أقول هذا، وفي ذهني وجوه الرائدات، حاملات الأقلام الرسولية المؤمنة، وقد انتدبن أنفسهن منقذات، دون خوف أو تردّد. وكان لهن كل الاستعداد للتضحية، وربما بذل النفس، في سبيل بلوغ الهدف. وكانت أهدافهن مثالية وشريفة: الحقوق، والعدالة للجميع، والمساواة بين الجنسين، في الإنسانية، وإتاحة الفرص. ولم تمتشق أولئك الرائدات سيوفهن والرماح، بل أنشأن المعاهد والمجلات، وحملن الأقلام، وكرّسنها لنشر الوعي، وتحقيق الصحوة المرجوّة. ومهم أن نذكر أسماء المفكرين الرجال الذين ساندوا الرائدات، وساهموا في الرسالة وأشهرهم: قاسم أمين في مصر، وجرجي نقولا باز ومحمد جميل بيهم في لبنان.

إن ذكر الأمثلة مهم جداً، وبالأخص في مرحلة الضياع الحاضر، إذ تعصف بنا الحيرة، ويقودنا القلق إلى البحث في كل الاتجاهات. ولا ندري أي السبل نختار، وبأية منارة نهتدي، لأن القضية النسائية في المرحلة الراهنة، معلّقة في الهواء، مفتوحة على كل الاحتمالات، مثلها مثل الأحوال السياسية. وكما أن هناك نساء، حولنا، وصلن بجهدهن الفردي والشخصي، إلى مراكز مرموقة في مجالات السياسة، والعلم والفن والفكر، ففي المقابل، تظلّ ملايين النساء عاجزات، غافلات، رافلات في أثواب الذلّ والعبودية. ولا يفيد الكلام عليهن، أو عنهن في تغيير الأحوال. إنها حالة من البؤس، تكاد تقودنا إلى اليأس، إذا أمعنّا النظر، وتعمّقنا في التفكير، إذ يبدو النفق مظلماً حتى نهايته، وليس هناك وعد بنور.

ليس التشاؤم ما يدفعني إلى هذا القول، بل إنه الواقع الذي يحيط بي، وأُقيم في داخله، كلما تداخلت مع الجماعة. ولا أقول إن شعلة الصحوة انطفأت نهائياً إذ ألمح بعض شراراتها، لا تزال متّقدة؛ إنما تبقى ضئيلة، ومعزولة الواحدة عن رفيقاتها، ولأكثر من سبب.

يخامرني، ككاتبة، شعور بأني، في معظم الأحيان، أُخاطب من ليسوا بحاجة إلى خطابي. فالذين هم بأمسّ الحاجة إلى التوعية وبالأخص النساء، يبقون بعيدين عن سماع أصواتنا، وبالتالي، لا يؤثر فيهم الصوت ولا صداه، بينما، في الماضي، كانت كلمة

الرائدات مسموعة إلى حدود الطاعة العمياء، لشدة الثقة بهن، والإيمان بالرسالة ثم لوضوح الغاية. فهل نأمل باستعادة ذلك؟

صحيح أن هناك أكثر من سبب لهذا التباعد، وأن الأحوال السياسية مسؤولة إلى حدّ كبير عن التفكك الحاصل، إنما الصحيح كذلك، أن الفتور يسيطر مكان الحماسة التي سيطرت في زمن الرائدات، والرسالة أفرغت من محتواها، والمناخ العام تبدّل، ولا يفيدنا الوقوف على أطلال الماضي والتحسّر على ما فات. بل علينا أن نتطلّع، ولو بقلق وحيرة، بحثاً عن السبيل الذي يحملنا إلى المستقبل، فلكل زمان أحكامه، ونحن في عصر يحكمه التفكك لا التواصل، وكل فرد يعيد النظر في أحواله، لينقذ نفسه والأقربين، ربما، من الجرف الطاغي، والذي يتهدّدنا، لا كنساء وحسب، بل وكشعوب وأمم.

*****

في أعقاب حرب الخليج، قرأت مقالاً لأحد مفكّرينا، يدعو فيه الشباب، إلى ثورة الإتقان: كل واحد في مجال علمه وعمله... فليركّز على تحسين النوع، لأن في ذلك وحده الخلاص، والنهوض من الكبوة.

هل يجوز أن نستعير نصيحته ونتوجّه بها اليوم إلى الجسم النسائي؟ ربما، ولكن ندعوهن إلى تحسين ماذا؟

من الضروري أن تكون هناك بداية، خميرة صالحة، لا نعثر عليها اليوم، في مكان محدد أو في تجمّع بارز، لكن هذا لا يعني أننا لا نعثر على مقالات أو أبحاث لمفكرين، يعون بأن نهضة أي بلد أو أمة، لا تحصل ما لم تكن المرأة متقدمة، ممتلكة حريتها وسيادتها، شأنها شأن الرجل في المجتمع.

والمرأة، حتى في الغرب المتقدّم في حضارته التكنولوجية، لا تزال خارج مناطق القوة والقرار؛ والمساواة لم تحصل، برغم الثورة المتواصلة والتي تتعاضد فيها النساء، مشكّلات حلقات في سلسلة الأخوية. وكلمة Sister Hood تعبير مستحدث، وقد بات في الغرب، علامة مميّزة لما يشبه الحزب النسائي الواحد، إذ ليس فيه مكان للرجل.

وهنا تكمن خطورة هذا الاتجاه. وحتى المنظّرات، ورائدات الدعوة النسائية، رحن يراجعن حساباتهن، التي لم تطابق حساب الفعل. وقد كتبت الكندية ليندا هورست في مطلع الثمانينات منتقدة بقولها: «بتنا نعاني من الإرهاق النسوي. فبعدما انطلقت الأضواء

وتفجّرت المفرقعات، حلّ الصمت والظلام. إن المرأة اليوم مستعبدة أكثر من أي زمان مضى».

وصدى هذه الصرخة، يترجّع في ما كتبته بيتي فريدان، زعيمة الانطلاقة الأولى للحركة النسائية. ففي كتابها «المرحلة الثانية» تنتقد بشدة الأفكار التي دفعت المرأة لأن تتخلّى عن مكتسباتها التقليدية من الأمومة، إلى الرعاية، ليس للعائلة وحسب، بل وللكلّ، دون أن تعطيها البديل الذي يحفظ لها توازنها ويحقق سعادتها الكاملة.

وبالطبع، هناك النقد القاسي، ينهال على «الأخوية النسائية» من كل صوب، لشرودها وبُعدها عن أهدافها الأولى، ثم انزلاقها في متاهات التطرّف والمغالاة، إذ، فيما كانت تكافح التمييز الذي همّشها وأبعدها عن ممارسة حقوقها الطبيعية، خلقت تمييزاً خطراً ضدّ الرجل بات يهدّد العلاقة الطبيعية بين الجنسين، وينعكس، بالتالي على علاقتها بذاتها وكيانها.

إلى أين نتطلع إذن؟...

هل نقفل الباب على كل نسمة تهب من الغرب، ونعود إلى الأصول والجذور، مثلما هو سائد حالياً عند فئة من النساء العربيات، الشرقيات؟ أم نبحث عن صيغة جديدة لم تتكوّن بعد؟...

إنه، حقاً، زمن البحث والامتحان، ومراجعة الذات. لكنه، في الوقت نفسه، زمن الحيرة والضياع، وعلى أكثر من مستوى.

فالمرأة في بلادنا، لم تجد نفسها بعد. وهي، لذلك مسؤولة عن تلك المهمّة: أن تعي. أن تبحث. أن تتساءل: من هي؟ من تكون؟

هل تبقى مستسلمة للتقاليد، في السلوك، وفي اللغة؟... وبالتالي، تبقى في خدرها؟...

أم تَقبل عبودية العصر الذي حوّلها إلى واجهة لعرض السلع في سوق الاستهلاك؟

هل تقتدي بالمرأة الغربية في التطرف؟ أم تسير في خط الأصولية؟ إنها عند الباب. عند مداخل التجربة وبدايات الحركة. وهي حركة جديدة ومختلفة نوعياً عما أطلقته الرائدات. لأن المرأة اليوم، في مواجهة تحديات بيئتها ومجتمعها، إلى جانب تحديات العصر والتاريخ. وعليها أن تنطلق من موقعها، بخطى واثقة، ناضجة، نحو التقدّم،

دون أن تنقطع عن جذور حضارة غذّتها، كي لا تفقد نسغ الحياة. ثم، وهذا الأهم، دون أن تتعصّب أو تتحجّر في تلك الحضارة.

إن الدعوات متعددة. وكلها تُقدَّم إليها بأسلوب برّاق جذاب، وعليها أن تبلغ مناطق الاختيار الحرّ، بما تُحصّله، من وعي لذاتها، وتطوير لإمكاناتها، وإحياء لطاقاتها، وصقل لمواهبها.

وإن التحدّي المطروح أمامها، هو في الوقت نفسه، تحدٍّ للرجل في أن يسعى إلى التخلص من عقد التفوّق أو النقص، حيال المرأة، ويواجهها مثلما يفترض أن يتقابل النّدان، ويتعامل الشريكان، بكل الاحترام والاعتراف بالحقوق والكيان.

وأخيراً أختم كلمتي بطرح قدّمه هشام شرابي في محاضرة ألقاها من على منبر كلية بيروت الجامعية، معتبراً قضية المرأة أحد المشاريع الثلاثة لنهاية القرن العشرين، واقترح «مشروع تسييس قضية المرأة... أي إخراج ما يسمّى بتحرير المرأة من هامشيته السياسية ووضعه في مركز الصدارة في الحركات الاجتماعية العربية. فقضية المرأة قضية سياسية، مركزية، وجزء لا يتجزأ من عملية النضال والتحرّر الاجتماعي... ودون مواجهة هذه القضية لا يمكن تحرّر الرجل والمجتمع. ومهمة تحويل الوعي حول هذه القضية يجب أن تكون المهمة الأولى للمثقفين العلمانيين».

إنه تحدٍّ للرجل المثقف، وللمرأة معاً، من أجل خلق وعي جديد، يرتكز على العدالة الإنسانية، وتحرير العقل من ترسّبات تقاليد بالية، وغير صالحة للتطلعات الطامحة نحو مستقبل أفضل.

لكن يبقى السؤال:

- هل بوسع المثقفين العلمانيين وحدهم أن يحققوا هذا المشروع البعيد المدى والطموح؟

إميلي نصرالله

(لبنان)

إنعام عبد الهادي

قانون الأحوال الشخصية في فلسطين والأردن

مقدمة

تختلف المعايير في الحكم على ما وصل إليه مجتمع ما من تطوّر وتكيّف مع المفهوم الحضاري باختلاف الزمن أولاً، وباختلاف من يقوم بعملية التقويم والمعيار الذي يستعمله لذلك ثانياً. إلّا أن النظر إلى القوانين المرعية في بلد ما تبقى معياراً ثابتاً في تقويم ما أحرزه المجتمع من رقي وتقدّم. من حيث إن القانون هو تقنين وتنظيم للتوجهات السياسية والاجتماعية السائدة في المجتمع يجري اعطاؤها الصفة الإلزامية بوضعها في نصوص تكتسب صفة الإلزام، وتتمتع بقوة يخضع لها المجتمع بكافة فئاته.

ويشذ قانون الأحوال الشخصية، أو قانون الأسرة، أو قانون حقوق العائلة، أو أيّاً كان الاسم الذي تحمله مجموعة التشريعات الناظمة لحياة الأسرة، وحياة الفرد داخل هذه الأسرة من حيث مصدر أحكامه، فهي ليست نتاجاً لتطوّر اجتماعي، وإنما تم استنباطها من الشريعة الإسلامية، واعتمدت رأي الأئمة الأربعة في تفسير النصوص. فقد كان ـ وما زال ـ يعمل بالرأي الراجح من قول أبي حنيفة في تشريعات بعض الدول العربية التي خضعت للحكم العثماني، حيث تمّ في عهد محمد علي توحيد القضاء على المذهب الحنفي، بعد أن تراوح الإفتاء ما بين المذهب الشافعي والحنفي. نجد والحالة هذه شعوباً ومجتمعات تختلف في بناها الاجتماعية وعاداتها الموروثة تلجأ إلى تطبيق ذات المعايير بحكم أنها تدين بالدين الإسلامي، وقد يكون هذا أحد الأسباب التي تجعل من هذا القانون

محطاً للأنظار، وموضعاً للجدل والمناقشة الدائرة بين التيارات المختلفة في انسجامها أو تعارضها مع غاية التحديث التي تسير وفقها المجتمعات.

يرى البعض أن الإسلام وضع أسساً وضوابط لحياة المجتمع، وأن الوضع الحقوقي الذي يتضمن مفهوم الدولة ومفهوم القانون نشأ في إطار الإسلام، وأن التشريعات التي نص عليها القرآن شملت كافة الأمور الحياتية ولم تقتصر على حياة الأسرة والفرد داخلها ذلك أن الفكر المعبّر عن التشريعات الاجتماعية إنما هو ـ باتفاق الفقهاء ـ فكر اجتهادي، ففي حين هم متفقون على أن كل ما يتعلق بالعقيدة الإسلامية ينحصر مصدره في الوحي، يرون مقابل ذلك، أن كل ما يتعلق بالتشريع، بعد أن استُكملت أصوله في عهد النبي، يترك للعقل أن ينظر في استنباط الأحكام التطبيقية لهذه الأصول ولذلك أمكن الاستعانة بقوانين وضعية ذات مساس وعلاقة وثيقة بحياة الفرد والمجتمع والدولة، ولم تعتمد الشريعة الإسلامية مصدراً لأحكامها. فلماذا إذن يبقى قانون الأحوال الشخصية بعيداً عن التغييرات، ولماذا لا يتم استبدال هذا القانون بقانون وضعي تخضع له كافة الطوائف. ويعتقد دعاة هذا الرأي أن قانوناً كهذا يمكن أن يكون أكثر عدلاً، من حيث شموليته، وأكثر قبولاً، من حيث مراعاة واضعيه ونظرتهم إلى تطوّر المجتمع وموقع المرأة فيه.

وهناك رأي آخر تمثّله الأغلبية المحافظة يرى أن العيب لا يكمن في التشريع وإنما في تفسيره، وبذلك يمكن لمدرسة إسلامية حديثة أن تعمل على تحديث وعصرنة التفسيرات السائدة بحيث تتوافق مع ما وصلت إليه المجتمعات من تقدّم ورقيّ، وعلى الأخص ما حققته المرأة من إنجازات بدخولها ميدان الإنتاج وإسهامها في الحياة السياسية والثقافية؛ فالأئمة الأربعة مجتهدون، وقد كانت اجتهاداتهم ملائمة للعصر الذي وجدوا فيه. إلّا أنّه لا يمكن السماح بسيادة حالة التقليد دون الإبداع، ولا يمكن السماح بالجمود الفكري، أمام متغيّرات سريعة ومتشابكة. فالفكر التشريعي منفتح على الاجتهادات في مجال التفاصيل من حيث علاقته الحيّة بالتعامل مع الواقع الاجتماعي. وواجب علماء الدين إظهار حكم الإسلام في كل جديد وعليهم أن ينظروا بعين العصر الحاضر. فالشريعة الإسلامية لم تقتصر على ما كان واقعاً عند بدء ظهورها وإنما هي عامة، ولا بد من عموم أحكامها وشمولها للوقائع المتطوّرة من مسايرة مصالح الناس. وهذا هو الأساس الذي قامت عليه. ويرى فقهاء الحنابلة أنه «لا يصح أن يخلو العصر من مجتهد». ينبغي تكييف

الحكم الشرعي طبقاً لتغيير المكان والزمان حيث يتم التوافق مع مستوى القدرة والأهلية طبقاً لقاعدة رفع الحرج وعدم تكليف ما لا يطاق فيغدو أكثر واقعية وقبولاً.

وقد دعا المصلحون الاجتماعيون في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين كمحمد عبده ورشيد رضا وغيرهم إلى فكرة تحديث أحكام الإسلام والشريعة الإسلامية. دعت إلى ذلك ضرورة المواءمة بين الإسلام والعلاقات الاجتماعية الجديدة مع تطوّر المجتمعات في المشرق العربي ودور المرأة فيها وما زالت الدعوة لم تلق التجاوب المطلوب حتى الآن.

ولكن وضع قانون أحوال شخصية جديد يراعي كل المتغيّرات ويحافظ على جوهر العقيدة الإسلامية بحيث يسمح بالاجتهاد في ظنّيات الأحكام ويحترم القطعيّات وينظر إلى المرأة بمنظار عصري يقبل بما أصبح عليه الحال، يمكن أن يكون بداية التجاوب المطلوب، وأكثر قبولاً، وتأخذ المرأة فيه وضعها الصحيح، وتخرج من عصمة الرقابة والنظرة الدونية التي جعلتها، تطبيقاً لقاعدة التحليل والتحريم، «حرمة» في حمى الدين والأخلاق القديمة والتراث السلفي بأكمله.

ولا تقتصر الآراء حول تغيير قانون الأحوال الشخصية، على وجهتي النظر آنفتي الذكر، وإنما هناك نظرة التقليديين بين الذين يرون في أي تغيير يمكن استحداثه، خروجاً عن الدين، وأن الاجتهاد في عصرنا الحاضر قد يؤدي إلى الخروج عن الدين، وأن الاجتهادات التي سادت في عصور الإسلام هي وحدها واجبة التطبيق. ويصم هؤلاء آذانهم عن الأصوات النسائية التي بدأت ترتفع مطالبة بتعديل قانوني ينصفها...

ويقتضي المنطق أن يأخذ أصحاب النظرة التقليدية، وأمام المد الحضاري وتطوّر المجتمع ودخول المرأة ميدان الإنتاج، بالانحسار. إلّا أن تعاظم قوة التيارات الأصولية تقلب هذه المعادلة؛ وتكمن الخطورة في أن هذه التيارات تستقطب أعداداً من النساء، تنظر إلى المرأة ذات النظرة، وهي قانعة بما يعطيها المشرّع من حقوق، علماً بأن المرأة في هذه التيارات متعلّمة، ومنخرطة في الحياة الاجتماعية، وتشارك في التنمية والإنتاج، ولكنها ترفض تحديث النظرة إلى المرأة وترفض حتى فهم النصوص بشكل علمي صحيح.

إن وجهات النظر التي استعرضناها آنفاً، والتعارض بينها، تبقى موجودة في جميع الدول التي تدين بالإسلام والتي يعتمد قانونها التشريع الإسلامي كأساس لبناء أحكامه وصياغة نصوصه. لذلك تتعثر الجهود الرامية إلى إحداث تغيير أساسي وجذري في قانون

الأحوال الشخصية، وتصطدم بعقبات قد تصل إلى اتهام أصحاب التغيير بالردة، فيحجمون عن القيام بأي عمل. فالذهاب ضد تيار العرف والدين والبُنى العائلية والاجتماعية التقليدية التي ما زالت منغرسة بقوة ليس أمراً سهلاً.

ولا تختلف محاولة التغيير في أي من فلسطين والأردن (موضوع بحثنا) عن غيرها. فالتناقضات ذاتها موجودة في المجتمع، والتيارات ذاتها تقف عقبة في وجه التغيير، مع مراعاة الوضع الخاص بفلسطين حيث جعلها وضعها تخضع لقوانين الدول الحاكمة دون أن يملك الفلسطينيون القدرة على التغيير.

وبلمحة تاريخية سريعة نرى أن تركيا كانت قد بادرت في عام ١٩١٧ إلى إصدار قانون حقوق العائلة. وقد كان شاملاً لجميع الطوائف لا فرق بين مسلمين أو غيرهم، كما شمل جميع الدول التي كانت تخضع للحكم التركي. وقد عمدت بعض الدول إلى تغيير قوانينها فور إعلان استقلالها، إلّا أن قانون حقوق العائلة بقي ساري المفعول فترة أطول، في كثير من الدول بعد زوال الحكم التركي ومنها فلسطين.

وبعد عام ١٩٤٨ حيث جرى احتلال قسم من فلسطين أُقيمت عليه دولة إسرائيل، أصبح هناك حاجز جغرافي بين ما تبقّى من الأراضي الفلسطينية، فخضع قطاع غزة للحكم المصري، وانضمت الضفة الغربية للمملكة الأردنية الهاشمية. فباختلاف الدول الحاكمة اختلف القانون الواجب التطبيق على الشعب نفسه، فقد بقيت المحاكم الشرعية في المناطق التي تم احتلالها في العام ١٩٤٨ تطبّق ذات القوانين التي كانت سائدة قبل ذلك. ولم يُجْرِ عليها أي تعديل سوى ما تأثرت به من القوانين الوضعية الإسرائيلية، فقد عمد المشرّع الإسرائيلي، وللحد من تعدّد الزوجات الذي لا حد له في الدين اليهودي، ودون أن يعدّل من تشريعاته أو يغيّر في نصوص الكتب المقدّسة (حيث وضع التلمود المرأة في مرتبة متدنّية فقد جاء فيه أن «الرجل يقرأ في كل يوم بركة لأن الله لم يخلقه امرأة» وأن وظائف المرأة تنحصر في خدمة الرجل وإنجاب الأولاد وأن للرجل أن يبيع ابنته لإيفاء دين عليه) ـ عمد المشرّع ولمسايرة ما وصلت إليه المرأة هناك، من إنصافها بنصوص وضعية كان لها أثر على المرأة الفلسطينية. فقانون العقوبات يعاقب بالسجن والغرامة من يعقد زواجاً ثانياً، وبذلك وبالرغم من أن الاحتلال الإسرائيلي لم يتعرّض للمحاكم الشرعية، وعاملها كمحاكم طائفية تطبّق أحكام دينها، إلّا أن ظاهرة تعدّد الزوجات بين المسلمين قد تقلّصت إلى حد بعيد بفعل هذا النص. إضافة إلى الأوضاع

الاقتصادية التي تعيشها الأسرة الفلسطينية هناك والتي لا تسمح بإنجاب عدد كبير من الأولاد.

أما في غزة فقد صدر قانون حقوق العائلة في عام ١٩٥٤ بموجب أمر من الحاكم الإداري العام للمنطقة الخاضعة لرقابة القوات المصرية بفلسطين، ولم يختلف هذا القانون عن سابقه كثيراً، كما تشابه إلى حد بعيد مع القانون المصري كما هو حال باقي القوانين وكما هو الحال في الضفة الغربية التي خضعت لكافة القوانين الأردنية بما فيها قانون الأحوال الشخصية بحكم أنها أصبحت جزءاً من الأردن. فقد بقي حالها هكذا ولم تشملها الحركة الجادة النشطة التي شملت القوانين الأردنية والتغييرات التي أدخلت على هذه القوانين. فبعد احتلال الجزء الباقي من فلسطين في عام ١٩٤٨ بما فيه قطاع غزة والضفة الغربية أصبحت المحاكم شبه معطّلة. وأُعلن إضرابٌ عامٌّ للمحامين، في الضفة الغربية بقي حتى يومنا هذا. وَوُصِمَ المحامون والقضاة الذين دعوا إلى التعامل مع الواقع والاستمرار في العمل حتى وان اضطروا إلى تطبيق القوانين الإسرائيلية بالخيانة. وفصلت النقابة الأردنية التي ينتمي إليها المحامون في الضفة الغربية كل من تعامل مع المحاكم في ظل الاحتلال، ورفضت تسجيل من استجد في المهنة إذا عمل فيها باستثناء من يعمل في المحاكم الشرعية التي لم يطرأ أي تغيير على قوانينها، ولم تتدخل سلطات الاحتلال في شؤونها؛ وبذلك بقي قانون حقوق العائلة الصادر في عام ١٩٥٠ ساري المفعول ولم يلحقه التغيير الذي طرأ على القانون نفسه في الأردن في عام ١٩٧٦، ١٩٧٧، ولم تجر أية محاولة للمطالبة بتعديل القانون أو وضع المرأة فيه، لا من قبل القائمين على تطبيق القانون، ولا من قبل القطاعات النسائية. ولم تبرز رائدات في هذا المجال، والسبب كما أوضحنا آنفاً تعطيل السلطات الثلاث في ظل الاحتلال، وبروز مشاكل حياتية يومية شغلت المرأة عن التفكير بوضعها أو امتنعت عن ذلك.

وحاولت المرأة أن تصنع التغيير في الواقع العملي فخرجت إلى العمل، وساهمت في رفع مستوى المرأة الاقتصادي، واحتلت موقعاً متقدماً في بداية الانتفاضة وأسهمت في العمل النضالي بفعالية متميّزة، وكنا نرى في هذه الظاهرة بادرة مشجّعة للتغيير في الواقع العملي قبل تكريس هذا التغيير في القانون. إلّا أن التناقضات التي سيطرت على الساحة الفلسطينية ونمو الحركة السلفية في فلسطين كما في جميع أرجاء الوطن العربي، أعاد المرأة إلى البيت. وأصبحت المعضلة أكبر حجماً، فلم يعد الوطن وحده محتلاً، وإنما طال الاحتلال حرية الفكر والمواطن والمرأة على وجه التحديد. وإذا كان هناك من يدعو إلى

التغيير في أوضاع المرأة الفلسطينية فعلى استحياء، وبصوت منخفض خوفاً من أن يتهم بأنه يعتدي على الأولويات. والسؤال هل الأولوية لتحرير الوطن أم المواطن؟

أما وضع المرأة الفلسطينية في الشتات فهو يخضع لقانون البلد المضيف كباقي الأقليات. وقد عمدت بعض التنظيمات الفلسطينية الراديكالية أثناء تواجدها على الأرض اللبنانية، إلى إصدار تعليمات لكوادرها تمنع تعدّد الزوجات. وتعاقب من يفعل بالطرد من التنظيم أو التجميد، إلاّ أن هذه التعليمات لم تكتسب قوة القانون، فلا مجال لسنّ قوانين على أرض دولة أخرى. وقد انحصرت القوانين التي تم تشريعها وجرى تطبيقها في محاكم ما عرف بالقضاء الثوري في ذلك الوقت في مجالات محدّدة وكان يمكن أن يتعرّض المتهم للمحاكمة مرتين، مرة من قبل السلطات اللبنانية إذا تم الادعاء عليه أمام المحاكم اللبنانية ومرة من قبل المحاكم الفلسطينية. وهكذا اصطدمت آلية العمل بهذه المحاكم بازدواجية الأحكام. لذلك لم يكن ممكناً مراجعة القضاء الثوري بقضايا العائلة، أو سنّ تشريع يشملها لأن طبيعة العلاقات الإنسانية لا تحتمل ازدواجية الأحكام.

باستعراض الواقع الفلسطيني السياسي والجغرافي نفهم استحالة القيام بتغيير ما بإرادة فلسطينية مستقلة؛ وتبقى قوانين دول أخرى هي السارية المفعول مع الأخذ بعين الاعتبار أنه لو وجدت قوانين فلسطينية خاصة فلن تختلف كثيراً عن قوانين الدول العربية الأخرى التي ترتبط ببعضها بروابط اللغة والثقافة والتاريخ المشترك.

وبالمقارنة بين قانون حقوق العائلة المطبّق في غزة وذلك المطبّق في الضفة الغربية نجد أن أوجه الشبه أكثر من أوجه الاختلاف، فأساس التشريع واحد كما قدّمنا، وتقتصر الفروق على نصوص وضعية تفصيلية. والتمثيل على ذلك نجد فعلاً أن الكفاءة شرط من شروط الزواج. ففي حين يضيف قانون غزة إلى الكفاءة في المال الكفاءة في الحرفة، وهذا يمكن أن يؤدي إلى كفاءة في المستوى الفكري، يقتصر قانون الضفة الغربية كالقانون الأردني على تحديد الكفاءة بالقدرة على الإنفاق ودفع مهر الزوجة معجّله ومؤجله. وتتشابه باقي النصوص بحيث يبدو قانوناً موحّداً سيّما وأن كليهما لم يخضعا لأي تعديل منذ الاحتلال حتى الآن.

ونظراً للشبه الكبير بين القانون الفلسطيني والقانون الأردني وتطابق نصوصهما، واستناداً إلى أن فلسطين والأردن تشكلان وحدة واحدة لا خلاف بينهما في التركيب الطبقي والاجتماعي وتسودهما الأعراف والتقاليد ذاتها، وتجنباً للتكرار المحلّي فقد آثرنا

تناول هذه الأمور لدى الحديث عن قانون الأحوال الشخصية الأردني. وإذا كانت قد طرأت بعض التعديلات على القانون المذكور فهي طفيفة لم تغيّر من كون القانون يعني تنظيم شؤون الأسرة وعلاقة الزوجين فيها منذ أن تكوّن مشروع زواج أو منذ «الخطبة»، وينظّم سير الحياة الزوجية إلى أن تنتهي بالموت أو التفريق؛ ولا تقف حدود القانون هنا فإن أحكامه معنية كذلك في توزيع إرث المتوفى بعد وفاته أو النفقة التي سيدفعها إذا طلّق زوجته. ويفرض على الزوجة فترة «عدة» تختلف باختلاف ما إذا كان انتهاء الحياة الزوجية بالتفريق أو بالوفاة. ويهتم القانون بالوصاية والولاية وكل مايتعلق بشؤون الأسرة، وهذا هو شأن القوانين السائدة في العالم العربي والإسلامي. حتى إن قانون الأحوال الشخصية الموحّد الذي اعتمده مجلس وزراء العدل العرب في دورته السادسة في عام ١٩٨٦ لم يختلف عن القوانين السائدة كثيراً إلّا لدى بعض الدول التي حققت تقدماً على هذا الصعيد كالقانون التونسي والقانون اليمني (اليمن الديمقراطي).

قانون الأحوال الشخصية في الأردن

إن المآخذ التي تؤخذ على القانون الأردني تنسحب تقريباً على معظم القوانين التي أغلقت باب الاجتهاد، إلّا أنه تميّز عن غيره من القوانين بالنص على عدم إجازة الزواج إذا كان فيه تفاوت في السن يتجاوز العشرين عاماً قبل أن يتأكد القاضي من موافقة الأصغر سناً، وأن الزواج تم دون إكراه، وأن مصلحته متحققة في ذلك. وقد لا يكون هذا النص وضع أصلاً لصالح المرأة والتي غالباً ما تكون ضحية مصالح الأهل من زواجها ممن يكبرها سناً؛ إلّا أنه نص متميّز فهو يكاد يتخطّى عدم الإجازة للمنع البات بإضافة ضرورة تحقّق المصلحة للأصغر سناً في هذا الزواج لأن الضرر الذي يمكن أن يسببه فارق السن يفوق كثيراً المصلحة فيها لو كان هناك ثمة مصلحة. أما باقي النصوص فتتعمد تكريس فوقية الرجل. فالزواج ميثاق بين رجل وامرأة غايته إنشاء أسرة برعاية الزوج (وليس الزوجين كما هو واقع الحال) والرجل أهل للطلاق والمرأة محل له. . .

ولا يخلو نص في القانون من إبراز موقع الرجل المتقدّم على المرأة، فالولاية في عقد الزواج من حق الابن قبل الأم لأنه عصبة ـ وإذا كانت أبرز ثغرات هذا القانون هي إلغاء إرادة المرأة، إلّا أنه لا يخلو من التناقضات في الوقت نفسه. فهو يتناقض مع القوانين الأخرى، ويناقض نفسه كذلك. ففي بند الأهلية يشترط القانون أن يكون الخاطب قد أتمّ السادسة عشرة والمخطوبة الخامسة عشرة. ويمكن لهما وفق هذا النص التوقيع على عقد من أخطر العقود التي يوقّعها الإنسان في حياته ولا يقتصر أثرها على

المتعاقدين كباقي العقود، بل يمتد إلى الغير (الأولاد) في الوقت الذي يحدّد القانون المدني سن الرشد بالثامنة عشرة، ولا تقبل تصرفات من هو دون ذلك؛ بمعنى أنه لا يترتب أي أثر على عقد يكون أحد أطرافه دون هذه السن؛ ولا يتمتع في هذه السن بحق الانتخاب، فلا يمكنه اختيار من يمثّله؛ ولكنه يستطيع بموجب قانون الأحوال الشخصية أن يختار أم أولاده وأن ينشىء شركة أطرافها هو وزوجته، التي يمكن أن تكون في الخامسة عشرة، وينجبا أولاداً ويتحملا مسؤولية تربيتهم. ثم يتناقض القانون مع ذاته عندما يفرض على الزوجة طاعة زوجها «فعلى الزوج أن يحسن معاشرة زوجته وعلى الزوجة أن تطيع زوجها في الأمور المباحة». وتحت هذا النص تتم الممارسات التعسفية التي يرتكبها الزوج، فله مثلاً أن يمنعها من الخروج من البيت وعليها طاعته. . . ويمكن أن يحدّد دائرة علاقاتها فيسمح لها بمقابلة البعض والامتناع عن آخرين، أقارب كانوا أو أصدقاء؛ ويمكن أن يفرض عليها ذوقه في اختيار الملابس، فعليها أن ترتدي هذا الثوب وتمتنع عن ارتداء ذاك. . . هذه كلها أمور مباحة وعليها طاعته فيها ولكن للمرأة أن تشترط في عقد زواجها الشروط التي تتنافى مع عقد الزواج فكيف تجب عليها طاعته إذا كانت اشترطت أن تكون لها حريتها في اختيار أصدقائها أو ملابسها أو الخروج من المنزل. . .

ثم يأتي القانون بنص يلزم الزوجة (بعد قبض مهرها المعجّل) بالطاعة والإقامة في منزل زوجها الشرعي والانتقال معه إلى أية جهة أرادها. . . ألا يثير هذا النص التساؤل لماذا تفرض الطاعة بعد قبض المهر؟ وما هو التكييف القانوني للمهر؟ هل هو ثمن وبالتالي لمن يدفعه حق التصرف فيما دفع ثمناً له؟ أو هو من قبيل الهدية الرمزية لا ترتب أية التزامات من طرف تجاه الآخر؟ . . . ولم يراع النص في اشتراطه انتقال الزوجة مع الزوج عملها؛ وقد يكون أفضل من عمل الزوج، ويأتي بدخل للأسرة يفوق دخل الزوج، ولكنها ملزمة بنص القانون بمرافقة زوجها، وليس لها رأي؛ فإذا أراد الزوج شيئاً فله ذلك وعلى المرأة الطاعة وقد تمّ التأكيد على ذلك في أكثر من موقع.

ويفرق القانون بين البكر والثيّب فلا تشترط موافقة الولي في زواج الثيّب، بينما لا بد منها في زواج البكر. وللأب والجد قبض مهر البكر ولو كانت كاملة الأهلية. إن التفريق هنا، إذن، ليس بسبب نقص في الأهلية وإنما لأمر لا يمكن للعقل والمنطق أن يقبله سبباً في تمليك امرأة أمر نفسها ويخضع بالأحرى للرقابة. فالفرق بين البكر والثيّب يكمن في غشاء البكارة وقد تصبح المرأة ثيبا ولم تتجاوز السادسة عشرة وقد تتزوّج البكر وعمرها خمسون وتعامل كقاصر.

إن العلاقة بين الزوجين يخيّم عليها شبح الهيمنة الذكورية بحكم القانون والعادة. فالزوج صاحب السلطة ولن يتنازل عنها؛ فقد ورثها عن مجتمع ذكوري مشبع بالتخلف وليس لأحد أن ينازعه هذه السلطة. وينعكس هذا في قراراته التي يتخذها بحكم موقعه، والقوانين التي يمكن أن يشرّعها. ويبقى الحال كذلك ما دامت القطاعات النسائية لم تشكّل قوّة ضاغطة للمشاركة في القرار. وقد دعت الحاجة إلى تغيير بعض القوانين، فجاءت التغييرات سلبية بحق المرأة. فمعظم القوانين التي تم تغييرها، لم تتناول وضع المرأة، وما تناولها بشكل محدّد، جاء مجحفاً بحقها. فقد جرى تغيير نص كان يساوي في توزيع الإرث بين المرأة والرجل في حال كون التركة من الأراضي الأميرية. وجاء التعديل ليؤكد أن التوزيع يتمّ حسب الشريعة الإسلامية، أي للذكر مثل حظ الأنثيين. وهكذا أُلغي قانون كان معمولاً به منذ أيام الحكم العثماني أعطى المرأة حقاً لم تكن تطالب به في ذلك الوقت وحُرمت منه في زمن أصبحت فيه تتمتع بمستوى عال من القدرات الذاتية والوعي بحقوقها وواجباتها.

وفي سياق الحملة العامة لتغيير القوانين في الأردن تم تشكيل لجنة صياغة مشروع جديد لقانون الأحوال الشخصية. وقد جاء تشكيلها خالياً من العنصر النسائي إلاّ أنه وتحت ضغط القطاعات النسائية أُضيفت امرأة للجنة كان دورها أشبه بدور المراقب لأن القول للأكثرية؛ وكما هو متوقع جاء المشروع مخيباً للآمال، لم يحدّ من إرادة الزوج المنفردة في الطلاق، بغض النظر عما إذا كانت المرأة ترغب في ذلك أم لا، ولم يقيّد حرية الزوج في الزواج المتعدّد، ولم يعط القاضي سلطة في كافة الأمور وبذلك بقيت الأمور على حالها تحكمها نصوص جامدة بعيدة عن روح التطور والديمقراطية.

ولم يورد القانون نصاً خاصاً بتعدّد الزوجات، وإنما اشترط العدل في الحالات التي يكون للزوج فيها أكثر من زوجة، دون تفصيل في مفهوم العدل. إلاّ أن المعيار المعتمد هو العدل في الإنفاق، علماً بأن كلمة العدل جاءت في النص على إطلاقها، وهذا يقتضي العدل في المشاعر كذلك، وهو أمر صعب التحقيق، والتحقّق منه أكثر صعوبة. وإذا كان مفهوم مخالفة الشرط يعني سقوط الحق، إلاّ أنه ليست هنالك جهة مكلّفة بالرقابة على ذلك، وبقي الأمر على ذلك، وبقي الأمر رهناً بالرقابة الذاتية يمارسها الرجل على نفسه؛ ولم تُعطَ المحكمة أية صلاحية في الموافقة أو عدمها على الزواج الثاني، ولم يضع القانون أية ضوابط أو قيود على الرجل في ممارسته لهذا الحقّ، هذا إذا اعترفنا أنه حق مطلق. فالاجتهادات كثيرة حول هذا الموضوع ولكن الإجماع على أن الأصل هو وحدانية الزواج

والاستثناء تعدّده. وإذا آثر المشرّع التحفّظ وعدم الأخذ بما جاء في القانون التونسي بمنع التعدّد فحريٌّ به أن يضع قيوداً ورقابة مستردة على ممارسة هذا الحق.

وبقي الطلاق حقاً للزوج يمارسه أنّى شاء. وفي محاولة للحد من المزاجية في الطلاق وضع التشريع مادة أقرب ما تكون للغرامة في القوانين الجزائية، وهو التعويض للزوجة. وراعى التعويض عدم إرهاق الرجل، فقد تراوح بين نفقة سنة وخمس سنوات، ولم يراع الزمن الذي قضته الزوجة مع زوجها في حال تعسّف الزوج في استعمال حقه وطلّقها دون سبب.

ولا يتّسع المجال لتناول كافة نصوص القانون إلاّ أننا وفي معرض حديثنا عن الثغرات الكامنة في قانون الأحوال الشخصية نجد أننا نتحدث عن القانون بإجماله إذ قلّما يخلو نص من ثغرة.

فالحضانة مثلاً حق للأم النَّسبيَّة مقدّم على كافة الحقوق، وقد رفع المشرّع مؤخراً سن الحضانة من سن البلوغ إلى سن الخامسة عشرة وأعطى للقاضي صلاحية تقرير مصلحة المحضون. ولكن القانون يعود إلى تناقضاته فيسقط حق الأم بالحضانة بعد سن الخامسة إذا كانت من غير دين المحضون، علماً بأنه ـ وإذا كان الخوف من أن تؤثر الأم على معتقدات الأولاد الدينية ـ يُعطى الأب والجد حق الرقابة على المحضون وهو في حضانة أمّه، بينما ليس للأم مثل هذا الحق إذا كان المحضون في حضانة الأب.

لم ينظر القانون إلى مصلحة المحضون في هذه الحالة ولم يلاحظ أن هذه الأم، والتي لم يمنع القانون الزواج بها ابتداء، كان يمكن أن تربّي الأولاد مدى حياتها لو بقي الزواج قائماً.

نلمس مما قدّمنا، ومن بعض النصوص التي تناولناها أن هنالك إصراراً على وضع المرأة في الصفوف الخلفية. وكان يمكن للمرأة، ومن خلال نص ورد في القانون المذكور، وهو إمكانية وضع الشرط الذي تريده في عقد زواجها بحيث تتحقق لها به منفعة، ولا يكون منافياً لمقاصد الزواج؛ فتستطيع مثلاً أن تشترط على الزوج أن لا يمنعها من العمل، وأن لا يخرجها من بلدها، وأن لا يتزوّج عليها، أو أن يجعل أمرها بيدها تطلّق نفسها إذا شاءت. . . وقد وردت هذه الأمور على سبيل التمثيل لا الحصر، فعقد الزواج كغيره من العقود، وهو شريعة المتعاقدين وفقاً لما جاء في القواعد الفقهية، يمكن لأي منهما وضع الشرط الذي يلائمه فيلزم الطرف الآخر به.

كان يمكن إذن أن تبطل فعالية الكثير من النصوص بوضع شروط تخالفها إلّا أن ذلك لم يحدث لأسباب:

أولاً: جهل المرأة بإمكانية وضع مثل هذه الشروط.

ثانياً: الحرص على مشاعر الزوج الذي يعاني من عقد موروثة تجعله يأبى الرضوخ لمثل هذه الشروط.

ثالثاً: الأعراف والتقاليد التي تجذّرت في المجتمع وكان لها أثر في أسس التربية بحيث أصبحت مراعاتها واجباً وكان لها قوّة تفوق قوة القانون. ففي كل يوم نشهد مخالفة للقانون دون أن يأبه أحدٌ بذلك أما من يخالف العادات والتقاليد فيصبح عرضة للتشهير.

وإذا كان يمكن معالجة السبب الأول بالقيام بحملات توعية على نطاق واسع والمطالبة بإلزام من يعقد الزواج أن يقرأ كل من الزوجين حقوقهما قبل عقد الزواج فتقبل المرأة أو ترفض الشروط بإرادتها المطلقة. كما يمكن معالجة السبب الثاني بحملات توعية بين الذكور بحقوق المرأة وضرورة مساواتها بالرجل وأن حق المرأة بشرط تضعه لا يعني الانتقاص من حقوقه، كما أنه قد يتفهم الأمر إذا كان مثقفاً وتتوفّر لديه القدرة على المواجهة فيما لو تعرّض لنقد بحكم موقفه من المرأة وقبوله بمن تملي شروطها عليه.

العادات والتقاليد

إلّا أن الأمور تبدو أكثر تعقيداً بالنسبة للسبب الثالث فالمرأة ورثت موقعها الدوني وقبلت به، ليس على مضض في البداية، وعندما بدأت تعي حقيقة موقعها بعد أن نالت قسطاً من التعليم والثقافة بدأت تحتدم في داخلها صراعات ما بين الرغبة في التغيير والقلق مما يمكن أن تحدثه هذه الرغبة ـ لو عبّرت عنها ـ من نقد ومعارضة. ولما كانت في قرارة نفسها مقتنعة بأنها يجب أن لا تقوم بالمبادرة ولا بالخطوة الأولى (وهذه القناعة تولّدت عندها بحكم نشأتها فهي دائماً في المرتبة الثانية) سكتت على مضض في انتظار أن يحدث التغيير بفعل الزمن، أو بفعل القانون، ولكنها لم تستعمل حقاً أعطاها إياه القانون لأن جذورها تشدّها إلى الخلف وهي في هذا ليست منفردة، فالمجتمعات والدول تجد نفسها مضطرة إلى التوقيع على اتفاقيات تتم على مستوى عالمي تعالج وضع المرأة، فهذه الطريقة أسهل كثيراً من وضع قانون متطوّر يلاقي اعتراضاً كما أن القانون أسهل من تغيير عادة أو تقليد موروث.

ونبقى في إطار العادات والتقاليد فنجد مثلاً أن المرأة في الريف تتزوّج في سن مبكرة وقد تكون أصغر كثيراً مما نصّ عليه القانون، ويرى القاضي وضمن صلاحيته في هذه الحالة أن المرأة التي تذهب إلى الحقل مع الرجل يجب أن يكون لها زوج حتى يحميها. . . في الوقت نفسه يعتبر الزواج الثاني في البادية أو في الريف أمراً طبيعياً، ولا يقتصر الزوج على قبول الزوجة الأولى بزواجه من ثانية وإنما قد تشاركه هذه الأولى في اختيار الزوجة الثانية - وأكثر من ذلك نرى أن المرأة يمكن أن تتعرّض للعنف الجسدي والضرب من قبل الزوج وتعتبر ذلك أمراً طبيعياً.

وإذا كان التفسير الماركسي يرى أن تبعية المرأة إنما نتجت عن إحالتها إلى العمل المنزلي وحرمانها من فرص المشاركة في العملية الأرفع مكانة لإنتاج السلع بغية تبادلها في الأسواق، فإن المرأة في الريف شاركت ومنذ البداية في عملية الإنتاج والتسويق، ولكنها في الوقت نفسه ظلّت أكثر اقتناعاً بتفوّق الرجل من المرأة المدينية. وقد يكون ذلك مرده إلى تطوّر المجتمعات والعوامل التي تدفع بمجتمع ما إلى الأمام أو تشدّه إلى الخلف، فينزع المجتمع في المدينة إلى التمرّد على بعض العادات الموروثة ويحدث هذا التمرّد في إطار تطوّر تدريجي بطيء ولا يأخذ طابع الثورة إلاّ أنه، وبفعل مستوى التعليم ووسائل الإعلام، يحدث بشكل أسرع منه في الريف.

وإذا كان القضاء والمحاكم هي المرجع لحل الخلاف، يلجأ إليها الناس دون حرج في القضايا المدنية، نجد أن مراجعة المحاكم الشرعية تتمّ بتحفظ شديد؛ فالنزاع بين العامل ورب العمل أو بين المالك والمستأجر أو النزاع في الأموال كلها أمور يمكن مراجعة القضاء بشأنها حتى لو كان أحد الأطراف امرأة، أما النزاع الشخصي الذي ينشأ بين الأزواج فغالباً ما تتم معالجته في البيت من قبل الأقربين وأولي الأمر، وتستمر الحياة دون معالجة جذور المشكلة وتقنع المرأة بالمصالحة لأنها أفضل من الطلاق. وتعيش أعداد من النساء بشقاء متواصل يؤثر سلباً على وضعهن الصحي والنفسي، ولا نجد سبباً لذلك سوى الخوف من اللجوء إلى المحكمة. وإذا قام الزوج بطلاق زوجته فهي غالباً ما تكتفي بما يدفعه لها كمؤخر الصداق أو النفقة ولا تطالب بالمزيد لأن ذلك يعني اللجوء إلى المحكمة ولا يخفى ما في ذلك من كشف للخصوصيات.

وتخشى المرأة على وجه الخصوص المطالبة بالطلاق لا لأن المطالبة به تقتضي اللجوء إلى المحكمة فقط، وهذا أمر مكروه بعرف المجتمع، وإنما لأن المجتمع، وبحكم العادة والتقاليد كذلك يفرض على المطلّقة قيوداً تجعلها تفضّل حياة تعيسة في ظل زوج قد لا

تعاشره معاشرة الأزواج وتخونه كل يوم في تفكيرها، على أن يقال عنها إنها تبحث عن بديل فتفقد احترام الرجل وتعاطف المرأة وتصنع قيودها بيدها وتتقوقع داخل إطارها قبل أن يكبّلها المجتمع بقيود أكثر قسوة لو أنها عاشت حياتها بأسلوب طبيعي.

من هنا نجد أن الفجوة بين النظرية والتطبيق، بين القانون المرعي والقانون الموضوع تتسع في الأمور السلبية، بمعنى أن ما يعطيه القانون وإن كان ضئيلاً تأخذه التقاليد. فالقانون مثلاً يسمح للمرأة ـ ويسمح للرجل كذلك ـ بحق وضع الشرط الذي تريد ولكنها تحجم عن ذلك وترتد إلى الوراء بحكم تربيتها وعاداتها الموروثة. وكنا نرجو أن تتسع الفجوة لأن المجتمع تطوّر وأصبحت الممارسات متقدمة على القانون فاعترف الرجل بمكانة المرأة ولم يحاول أن يفرض عليها السلطة التي يخوله إياها القانون، واعترف المجتمع بإنسانية المرأة وأن لها كل الحقوق التي يناضل من أجلها الأفراد والمجتمعات والتي وضعت لأجلها شرعة حقوق الإنسان، فيرى المشرّع نفسه مرغماً على تحديث وعصرنة القوانين بحيث تتلاءم مع ما وصل إليه المجتمع من رقيّ. إلّا أن الواقع غير ذلك، فالتطور إن وجد ـ وهو موجود ولكنه بطيء بحيث يغدو غير ملموس ـ لا يحقق للمرأة طموحاتها لأنها تبقى في أدنى أولويات المجتمع.

وقد أفقدت التقاليد المرأة الفلسطينية فرصتها التاريخية في التغيير. في بدء الانتفاضة تفاعلت المرأة بالحدث كما تفاعل الرجل وخرجت إلى الشارع معبّرة عن هذا التفاعل وشاركت بفعالية متميّزة في مقاومة الاحتلال وعملت في كافة المجالات، ابتداء من العمل المنزلي وانتهاء بالعمل العسكري. وقد قبلها المجتمع وسار معها؛ وكان يمكن لهذا الوضع أن يستمر فيشكّل سابقة في تطوير واقع يفرض نفسه على المشرّع والقانون. إلّا أن نمو الحركة السلفية كما ذكرنا سابقاً وانصياع المرأة لرغبة الأكثرية بضغط من التقليد والعادة، أعادها إلى الصفوف الخلفية وإلى موقع كانت قد تخطته قبل الاحتلال. وزادت التفرقة بين الجنسين وبرز الحجاب كرمز للتطرّف في الفصل بين الجنسين وزاد من تقوقع المرأة. وتم إحياء عادات قديمة واستحدثت أخرى جديدة فأصبح هناك كم هائل من العقبات التي تحول دون المرأة والتقدّم في الواقع العملي وإمكانية إنصافها من خلال قانون لا يستطيع أن يساير واقع الحال ولا يمكنه القفز على الحواجز.

ويمكن أن نتفهم ولاء المجتمع الفلسطيني الثقافي والتمسّك بقيمه وتقاليده في ظل الاحتلال والوقوف موقف الدفاع عن هذا التراث. فإذا كان الدفاع عن الأرض وحمايتها

من الاحتلال يحتاج إلى قوى تفوق طاقة الشعب فلا أقل من إنقاذ ما يمكن إنقاذه وحماية ما لا يستطيع المحتل الوصول إليه لأنه ليس شيئاً مادياً ملموساً.

وقد أخذ الرئيس بورقيبه في عام ١٩٢٩، وهو الذي يشار إليه بمحرر المرأة التونسية، أخذ موقفاً مشابهاً ودعا إلى التمسك بالتقاليد والعادات، جيدة كانت أم سيئة، لأنها تكوّن الشخصية التونسية ولأن المرحلة والظرف الموضوعي يقتضي ذلك. وقد طرح بورقيبة بعد الاستقلال مسألة المرأة وسعى إلى تحقيق مساواتها بالرجل وكان نتيجة ذلك وضع قانون أحوال شخصية يعتبر الأكثر تطوّراً بين جميع الدول التي سعت إلى تطوير قانونها المذكور.

كذلك دافع قاسم أمين ـ وهو الذي يعود إليه الفضل في إطلاق الدعوة لتحرير المرأة ـ في كتابه «المصريون» الذي جاء رداً على هجمة فرنسية حول نمط الحياة المصرية دافع عن التقاليد العربية والإسلامية بالرغم من اعتقاده أن انتقاد هذه التقاليد أمر ممكن بين مواطنيه. ولذلك قيل عنه إنه كان يعاني من صدمة «ولاء ثقافي».

ولا أجدني راغبة في كل ما قدّمت من تحميل العادات والتقاليد إثم التخلّف والردة التي أصابت وضع المرأة، ولكني لا أنكر في الوقت نفسه أن السلبي من عاداتنا وتقاليدنا كان عاملاً مساعداً عندما تضافرت العوامل التي أدت إلى تراجع موقع المرأة.

ولذلك لا بد من أن نقاوم هذه العادات ونبرز دورها في تخلّف المرأة ونعمل في الوقت نفسه على تنمية العادات والتقاليد الإيجابية.

وأخيراً نخلص إلى القول إنه لا بد من مضاعفة مشاركة المرأة في المناقشات الدائرة حول دورها في المجتمع ومشاركتها في التنمية وفي التشريع والحياة العامة بحيث تشارك في صنع القرار وتجعل مسألة حقوق المرأة والتشريعات الخاصة بها على رأس جدول الأعمال الوطنية.

وقد تنقضي سنوات طويلة قبل تحقيق المساواة والعدالة الاجتماعية ولكن عامل الزمن يبقى رهناً بنشاط المرأة، وأعتقد أن هناك رغبة أكيدة لدى المرأة العربية في اختزال الزمن.

إنعام عبد الهادي
(الأردن)

نهى بيومي

المرأة العربية والتحدي المعاصر بين التشريعات والتقاليد

مدخل

تواجهنا دائماً مشكلة من جراء الطرح الأحادي الأبعاد للقضايا المتعلقة بشؤون المرأة العربية، ومن بينها وضع المرأة في قوانين الأحوال الشخصية، فالميل الغالب هو لاعتماد رؤية أحادية البعد مفادها أن تغيير هذه القوانين سيؤدي إلى تغيير كل أوضاع المرأة، والاحتفاظ بها كما هي دليل على ثبات المجتمع وسباته. لكن قراءة الواقع تقول لنا إن المجتمع العربي وخلال القرن العشرين هو في حالة تحول مستمرة، ربما لأنه يغلب على تفكير النخب فيه المنحى التغييري السريع أو الثوري، ومن ثم فالتحولات الاجتماعية البطيئة الايقاع بطبيعتها تعطي أهمية كبيرة. ليس صحيحاً أنه إذا تغيرت القوانين سيتغير حال المرأة، كما أنه ليس صحيحاً أن لا نعطي أهمية لتغييرها؛ لأن حدوث ذلك التغيير سيتيح الفرص أمام النخب لتمارس التغيير المستند على التشريع، وستفتح الباب أمام التغير التدريجي للشرائح الاجتماعية الأخرى. القضية فيها فريقات لا تحتمل التحليل الاحادي الاتجاه، لأنه فيما يخص الإنسان أي تغيير لا يمكنه أن يكون جذرياً بالنسبة له، فهو يتعاطى معه انطلاقاً من بنية ثقافية تحمل معارف وعادات وتصورات متوارثة ولا يمكن انتزاعها بشكل قسري أو محوها بقرار، بل هناك حركة تجاذب وتذبذب، مد وجزر بين المستجد والموروث. ان عملية التغيير الاجتماعي هي عملية بطيئة تخضع لحركة دينامية تتميز بالتناقض والتجاذب، وهي ليست عملية في اتجاه موحد ـ بل إن الجديد المعتمد في الوعي يتصارع مع القديم في اللاوعي ليستولد حالة مختلفة تمر بمراحل متعددة

قبل أن تبلور الجديد الذي تطمع إليه وتجسده سلوكاً وأفكاراً وقواعد جديدة تحل محل القديمة.

وهذه العملية تختلف بين فئات المجتمع، فهناك فئة متمردة أكثر وعياً من غيرها، تقتحم وتجازف وتبادر، وفئة أخرى لا حول ولا قوة لها محنطة ومتشنجة، وبُناها الفكرية متحجرة تحتاج إلى زمن طويل وجهد كبير للتفاعل مع المتغيرات، وفئة تقع ما بين المرتبتين، منفتحة في حدود ومغلقة في حدود. لذلك فموقف النساء كما الرجال يختلف في مسألة إلحاحية تغيير القوانين ومشروعية تغييرها تبعاً للفئة التي يكون الانتماء إليها، كما ان هذا الموقف يخضع لعوامل أخرى منها الاقتصادي، والثقافي والإطار السياسي. فالمحافظون يتخذون من قوانين الأحوال الشخصية حجة وبرهاناً لمنع التغيير، ولتثبيت الأعراف والتقاليد؛ والثوريون يدّعون أحقية التغيير على أن يكون مسبوقاً بالتغيير السياسي؛ أما الحكومات فهي في غالب الأحيان، تتحاشى الخوض في الموضوع، وتتهرب من حمل مسؤوليتها تجاه المرأة.

لإجلاء الموقف من قوانين الأحوال الشخصية سنحاول أولاً أن نعرض وظيفة القانون في المجتمع العربي، حتى نفهم دوره، ثم نحلل مضمون خطاب التشريعات والتقاليد من خلال إبراز اللاوعي الاجتماعي والعلاقة الزمنية بالمرأة، ثم نقابل ذلك بصورة المرأة في الواقع الراهن.

وظيفة القانون في المجتمعات العربية

من البديهي القول إن القوانين هي مرآة الشعوب، تفصح عن مدى تقدمها، وتعكس أوليات تطورها ونظمها، فأهمية القوانين تتأتى من كونها تخطط نظم العلاقات في المجتمع وتضع قواعد لها، وبالتالي فهي توزع المسؤوليات والحقوق والواجبات ما بين الأفراد على قاعدة المساواة الكاملة. في هذه الحال لا يمكن للمجتمع أن يعيش دون هذه التشريعات والتي تتطور تبعاً لتطوره وتلبية لحاجاته المستجدة باستمرار.

إذن في البلاد المتطورة تتوزع السلطة على جملة من المؤسسات المدنية، وتكون مهمة القانون تنظيم العلاقة ما بين هذه المؤسسات المسيّرة للمجتمع. في هذه الحال تكون المؤسسات المدنية هي المرجعية وليس العشيرة أو العائلة أو الطائفة أو ما نسميه «الجماعة».

لقد غابت في البلدان المتطورة الجماعية وذابت في القانون الوضعي الذي يتساوى فيه

الكل من حيث الحقوق والواجبات، فاستبدلت الجماعة بالقانون والإرث الاجتماعي بالعرف القانوني ، هكذا تحولت الجماعة إلى أفراد.

على النقيض من ذلك فإن مرجعية المجتمع العربي هي الجماعة التي لها وعيها الخاص والذي يقوم على بنية تقليدية موروثة، وعلى مصالح هذه البنية، وهذا ما يطلق عليه تسمية المؤسسات الأولية. لقد جرت خلال القرن العشرين محاولات لتحديث المجتمع العربي، فكان من نتيجة ذلك، إخضاع المؤسسات المستحدثة إلى القانون الوضعي الحديث والذي هو في غالب الاحيان منقول عن القوانين الأوروبية.

مما أدى إلى وضع الناس في مجتمعنا في موقع ملتبس وغير مهضوم تماماً، حيث تجتمع فيه أشكال وقواعد وفرائض تقليدية من جهة ويخضع من جهة أخرى للقانون الوضعي الحديث. كان من نتيجة ذلك، ظهور مؤسسات ذات شكل حديث وقديم في آن واحد قائم على بنية بطركية.

الملاحظة الأخرى، هي أن القانون الوضعي طال المؤسسات المستحدثة وأبقى على القوانين المستمدة من الشريعة الإسلامية لتطال المؤسسة القديمة أي العائلة. مما جعل المواطن في المجال الخارجي يخضع لنظم، وفي المجال الداخلي يخضع لنظم أخرى، مختلفة جداً حيث ليس هناك من تواصل أو امتداد أو انسجام.

هكذا نلاحظ الخلل في نظامنا المعرفي، الذي طوّر بعض نظم العلاقات، وأبقى على أخرى وكأنها تمثل «تابو» أو حرمة مس (كما يترجمها الشيخ عبدالله العلايلي). ذلك جعل جوهر العلاقة بين الرجل والمرأة (العشائريّي التكوين) ما زال قائماً؛ فالقرار والسلطة في يد الرجل بدون منازع. إلا أن ذلك لم يمنع الرجل من إدخال بعض الجديد إلى نظام العلاقة العائلي، لكن الخطوط الحمر القديمة ما زالت قائمة والمعادلة البطركية ممسكة بزمام الأمور الأساسية.

فمنذ النهضة والحلم يتمحور حول التغيير الجذري، نظراً للانبهار بالتجربة الغربية وخاصة الثورة الفرنسية التي قطعت الجسور مع الماضي وأرست أسس المواطنية الحديثة. لكننا أغفلنا مسألة جوهرية وقفزنا عنها وهي معرفة الذات والعمل على توفير الظروف الذاتية للتغيير الجذري، مما حال دون تأثير هذه الطروحات على البنى الاجتماعية العربية، وجعلها أطروحات مثقفين بعيدة عن تشكيل تيار واعٍ فعَّال وبنّاء[1].

بما أن مرجعيتنا قائمة على الجماعة فإن العادات والتقاليد هي المتحكمة في نظام

العلاقات ما بين الأفراد، وببنية وعيهم ولاوعيهم المتجسدين بالمسالك والتصورات والمفاهيم أكثر من القوانين الشرعية. وفي رأينا من السهل جداً القول إن الشريعة هي المسؤولة عن الغبن اللاحق بالمرأة، ومن الأصعب مواجهة الذات والواقع. وما عملية الهروب هذه إلّا نتيجة لإرادة التخلص من المأزق ومن المسؤولية ومن الألم. فالغبن بنظرنا يعود في جانبه الأعظم إلى التقاليد والعادات المتراكمة عبر الأزمان، وإلا لماذا لم يفتح باب الاجتهاد في هذه المسألة، بينما هو فتح في مجالات أخرى؟ ولماذا لم تأخذ الدول مسؤوليتها الكاملة فيما يخص كل مواطنيها وكل قضاياهم؟

إن القانون نتيجة نابعة من مسببات، لذلك فالمنطق يقول علينا الاهتمام بالمسببات قبل النتائج. ففي مجتمعنا قانون شرعي يخص المرأة وقانون آخر نابع من العادات، أي نص مكتوب وآخر شفهي لكنه موشوم على الأجساد. يقول محمد عابد الجابري في هذا الصدد: «يجب أن ننظر إلى الجانب التشريعي في الإسلام على أساس التمييز بين التشريع الذي نجده في القرآن، وهو النص الثابت، وما بين التشريع الذي هو عرضة للتأثير الاجتماعي والسياسي الرجولي، الذي يمتد إلى الفقه وإلى وضع الأحاديث. المهم أن تلك الأحاديث الموضوعة أو ذاك التشريع الفقهي المضاد للمرأة هو جزء من بنية عامة امتداداً لوضع المرأة الاجتماعي المهضوم ككل في المجتمع»[٢].

منذ أن وعت المرأة العربية قدراتها وحقوقها كإنسان وهي تطالب بتحديث القوانين التي تمس حياتها ومصالحها، إلّا أنها ما زالت تصطدم برفض التغيير من قبل فئات مختلفة في المجتمع. وهناك، إضافة إلى ذلك، جهود كبيرة للمحاميات والمحامين العرب الذين تبنّوا قضيتها وكتبوا الأبحاث الرصينة حول تطوير القوانين، لكنها تحفظ دائماً في الأدراج وتبقى حبيسة العتمة.

لذلك، فمع إيماني المطلق بأن القوانين يجب أن تتلاءم والتطور الذي حدث في وظيفة المرأة ودورها في المجتمع، أجدني دوماً أمام سؤال هل الهدف من تغيير القوانين هو فقط التغيير في النصوص أم التطبيق؟ وتقودنا مسألة التطبيق إلى سؤال آخر: من الذي سيطبق القانون وكيف؟

إن الدفاعات التي تصدر عن المجتمع ضد محاولة التغيير، يجب أن تستوقفنا، وليس بالإمكان تجاوزها بالسهولة التي نعتقد، فالتجارب التي تمت في القرن العشرين على هذا الصعيد تثبت لنا أن استحداث بعض القوانين الوضعية، مثل إعطاء المرأة حقوقها السياسية في معظم الأقطار العربية لم تكن هي السبب الأوحد في تغير وضع المرأة على

الصعيد العملي، لأن القانون عامة هو لاحق للتطور ونتيجة له (نقرأ دائماً في الوسائل الإعلامية الغربية تغيير بعض القوانين نظراً لمستجدات تفرضها). ليس هناك مثلاً في هذه الاقطار قانون يمنع المرأة من أن تكون في موقع القرار، إلا أنها ليست فيه إلا بنسب ضئيلة كما أن هناك قانون إلزامية التعليم في المرحلة الابتدائية لكن هل كل النساء يتعلمن! وهناك أيضاً على صعيد الأحوال الشخصية تشريع يحدد مسألة تعدد الزوجات، لكنه لا يحترم في معظم الاحيان.

لماذا إذن هذا الموقف المتشدد للمجتمع حيال تعديل قانون الأحوال الشخصية؟

المرأة بين خطاب التشريعات وخطاب التقاليد

١ ـ اللاوعي الاجتماعي

من الملاحظ عامة أن المواطن العربي في كثير من الأحوال لا يمكنه الفصل بين تصوراته الخاصة وبين تصوراته الجماعية. ذلك أن جميع تصوراته يغلب عليها الطابع الجماعي، وهي تهيمن على مشاعره ووظائفه الذهنية، وهذا ينطبق على الرجل كما على المرأة، خصوصاً على مستوى نظام العلاقة بينهما. فالسلوكيات التي تظن بفرديتها تخضع عنده لتقويم اجتماعي قوي، مما يؤدي إلى صعوبة التناقض معه. فالمفاهيم والتصورات والتقويمات موحدة تقريباً ومشتركة ومفروضة على الجميع بنفس الحدّة (هناك طبعاً فروقات تبعاً للوعي والمعرفة).

كما أننا نلاحظ أن هذه الذهنية تتجنب التحليل فيما يخص المفاهيم الناظمة لعلاقة المرأة بالرجل، فالحكم في هذه الذهنية ينطلق من مفاهيم محددة ونهائية، بل أخذت طابع المفاهيم الشاملة التي لا تقبل الطعن في صحتها. وتنقل هذه المفاهيم كما هي من جيل إلى جيل دون أن يُدخل عليها تحديث جذري. وكأن هذه الذهنية تأبى الخوض في تجارب جديدة ومجددة، فالتجربة تعني قبل كل شيء التناقض وبالتالي إمكانية التجديد.

أيضاً نلاحظ، وبشكل عام، أن حرية الفرد تخضع لوحدة التصورات الجماعية. فالفرد مسيّر وعليه أن يشارك وينصاع للتصورات العامة الرائجة لأنها وثيقة الارتباط بالبنية الاجتماعية السائدة. فإذا ما رفض الانصياع، يكون قد رفض ضمناً الانصياع للبنية الاجتماعية القائمة وهذا ما يسبب له القمع المباشر وغير المباشر ـ وهذا ما يحصل للنخب التي ترغب في التجاوز. فالتصور الجماعي هو المفهوم والقانون الاجتماعي والمرشد للمجتمع بأسره، وهو صالح لكل زمان مما يدفع إلى رفض التغيير، لأن ثبات التصورات

الجماعية هو من ثبات الواقع الاجتماعي. وكأنها ترى في الماضي المثال الأوحد للتجارب، وكأن الواقع غير ماثل في ذهنها، فهي غير منفتحة عليه بشكل كامل ولا تتفاعل معه بحيوية وباستمرار.

يقول في هذا الصدد شارلز باتروورث في «الدولة والسلطة في الفكر السياسي العربي»: «إن الحياة الشخصية - ولها في النهاية أهمية أولية لمعظم الأفراد - ما زالت اليوم مستقلة كما كانت في الأزمنة القروسطية ويتقيد هؤلاء الأفراد في حياتهم اليومية بالمعتقدات الاجتماعية والتقاليد المحترمة على مرّ الزمان أكثر مما يتقيدون بالقوانين والنظم السياسية، وبكل بساطة يتجاهلون معظم القوانين والنظم المذكورة، أما المسؤولون الحكوميون فلا يريدون عن سوء نية، وربما كانوا غير قادرين على ضمان تأكيدها»[٣].

إذن إن العادات والأعراف هي الضابطة لهذه التركيبة الاجتماعية أكثر من القوانين، وخاصة قانون الأحوال الشخصية، كما أنها تتجاوزه وتحتكم إلى الأعراف والتقاليد ذات النفوذ القوي.

لذلك ينبغي الانفتاح على الطبقات العميقة اللاواعية التي تسهم في تشكيل الوعي الاجتماعي، كما يتعين الخروج من إسار التصور العقلاني والارادي للفعل الاجتماعي. فعلينا مراعاة الخلفيات النفسية والفكرية المحددة للفعل الاجتماعي، وليس فقط الظواهر المتعلقة بالرأي والطموح. علينا التوقف أمام مفهوم «اللاشعور الاجتماعي»، الذي هو بنية من العلاقات المادية التي تمارس على تصورات وسلوكات وردود أفعال الأفراد والجماعات تأثراً قوياً وفعالاً، من قبيل العلاقات القبلية والعشائرية والمذهبية، أي بقايا التنظيم الاجتماعي السابق في الذهنيات والنفوس والسلوكات.

وما الوقوف ضد تغيير قانون الأحوال الشخصية إلّا دليل ومثال لنا على استمرار هذه البَنيات، حيث تعود المكبوتات لتطفو على السطح من جديد كلما أثير الموضوع كمحددات أساسية للفعل الاجتماعي. علينا في هذا الخصوص، عدم إهمال البعد السيكولوجي اللاواعي الفردي والجماعي، إذ يُقدم هذا الموقف وكأنه آليات واعية (دراسة اللاوعي في تشكيل الوعي الاجتماعي العربي).

في الحقيقة أن تطور الشيء لا يأتي من خارجه، فعمليتا الهدم والبناء، أي طرفا المعادلة الثقافية، يُفترض أن تتما داخل الشيء ذاته، وليس من خلال نقضه وتفكيكه بعملية

خارجية. هذا هو المسار الملائم برأينا لتطوير وضع المرأة العربية من خلال قانون الأحوال الشخصية.

٢ ـ العلاقة الزمنية بالمرأة

لقد تمت عملية إسقاط على المرأة تسمح بأن تحمل الرموز التي تنتقل بواسطة التصورات الجماعية. إذ تم التعاطي معها وكأنها صنم أزلي يحمل في جسده الأساطير والحكايات والقيم، فهي تجسِّد رموز الذاكرة بكل تفاصيلها (أي بشكلها الشمولي)، لذا فإن العلاقة الزمنية بها تتجاوز الواقع لتغرق في اتجاه الماضي وتفاصيله، وكأن الرجل في لاوعيه يتمثلها على أنها هي فقط القادرة بامتياز، ونتيجة لسلطته، أن تبقى ممثلة لهذا الرمز، لذا فهي الحنين إلى زمن يحمل تفاصيل حلمية وأسطورية أكثر منها واقعية كأنها الصورة المثلى للماضي الأمثل. أما هو فلقد اضطر لإقامة علاقة زمنية بالحاضر، فيما يخص القضايا الأخرى، لضرورات فرضت عليه (لذلك نلاحظ أن علاقته الزمنية بالقضايا الأخرى تتجه نحو الحاضر والمستقبل وإن لم تكن فيهما بشكل كامل).

من هنا أن المرأة حُمِّلت هوامات تتجاوز كائنها الفردي لتطال الرمز الجمعي. لهذا السبب نجد ردات فعل الرجل تجاه تغيير قانون الأحوال الشخصية متشنجة، وكأن تغييرها سيقلب المعادلة التي رسمها عبر قرون، وستجعله يقطع مع هذه الذاكرة، وسيضطر لمحو هوامات يعتبرها امتداداً لجذوره، أي لسلطته. لأن الحفاظ على هذه العلاقة الزمنية بالمرأة المغرقة في ماضويتها ستعني دائماً بالنسبة إليه امتداداً لسلطته على مدى الأزمات (الماضي، الحاضر، والمستقبل).

هكذا تتسم العلاقة بالمرأة، بحركة زمنية استرجاعية، عود على بدء، ورفض للانطلاق في حركة مفتوحة على المتغيرات. وكأن المرأة مخلوق ممعن في القدم فقط، أما الرجل فهو لكل الأزمنة، لذا فعلاقته بها نكوصية، تؤدي إلى استعادة وهمية لما يخيّل إليه أنه فُقد أو سيفقد، ويتعاطى انطلاقاً من تصور كلي وشمولي، بينما هو يتعاطى مع الحاضر انطلاقاً من تصور جزئي.

يتعامل القانون الاجتماعي الذكوري مع المرأة من منطلق التبعية لا من منطلق الاستقلالية، إلّا أن المرأة ورغم دفعها إلى السكون في الماضي، ونتيجة لمتغيرات عديدة تفاعلت معها بشكل ايجابي، تحولت إلى ذات متنقلة في الزمن (ماضي/ حاضر)، تارة تأنس للماضي وطوراً تطمح إلى الانفتاح على الحاضر، ورغم إيجابية هذا التنقل، إلا أن

عدم حسم أمرها لصالح الحركة الزمنية المفتوحة، يجعل من حركتها نحو التغيير متذبذبة وغير ضاغطة بما فيه الكفاية. فهي أيضاً تحمل مسؤولية عدم تغير هذا القانون الذي يمسّ حياتها الاسرية والحميمة، لأنها تتمسك بالمكاسب الناتجة عن كون الرجل هو رب الأسرة، أي المسؤول المادي الأول عنها ـ رغم أن هذه المكاسب مهددة بالزوال في حال عدم التفاهم الزوجي وهي تريد إضافة إلى ذلك التحرر من هيمنته عليها.

في النهاية لهذا القانون وظيفة دفاعية، فالرجل من خلاله يدافع عن آخر قلاعه، بعد أن تقلصت سلطته في المجتمع العربي المتخلف والمقهور.

انطلاقاً من هذه العلاقة الزمنية، نرى بحق أن المجال النفسي، وكما قال علماء النفس[4] ـ ليس واقعياً بالكامل، فهو مزيج من الخيال والواقع وربما الخيال يلعب دوراً أكبر لذلك فإن مجال الإدراك كالمنطق والعقلانية والحجة والبرهان والواقعية تضعف في المجال الذي يشكل تهديداً وهو هنا دور المرأة في المجتمع والذي هو مجال الهوام. تُنتج هذه العلاقة ميلاً إلى النكوص والتثبيت، أي تثبيت الماضي والنزوع إلى العودة النكوصية الدائمة إليه، إنها تفسر الحركة باتجاه مقاومة مؤشرات التغيير في البنية وفي السلوك، وهذا يحدث طبعاً في ظل غياب المؤسسات وطغيان الجماعة على الفرد كما أسلفنا.

إضافة إلى ذلك يمكننا القول إن وضع الرجل للمرأة في الحيِّز الرمزي وإقصاءها عن حيز الواقع، هو نوع من التعويض ليس فقط عن الماضي كما ذكرنا في البداية لكنه أيضاً تعويض عن عدم سيطرته على حركة الواقع بمستوياته المختلفة (سياسية، اقتصادية، ثقافية) إلّا أن وعي المرأة النامي حتى لدى الأمية من خلال وسائل الإعلام وخاصة التلفزيون، وانفتاح الفئات الاجتماعية على بعضها داخل البلد والاحتكاك بالبلدان الأخرى العربية أو الأجنبية، كل ذلك يجعل من السيطرة على حركة الواقع أمراً صعباً وتزداد صعوبته مع الأيام.

صورة المرأة في الواقع الراهن

إننا نتلمس هذه الصورة من خلال الاختلاف في تطبيق الشريعة من بلد إلى آخر. من وجهة نظرنا يعود هذا الاختلاف إلى نظام العادات والتقاليد الناتج عن اللاوعي الثقافي، أكثر مما يعود إلى الإسلام. فمثلاً مطروح في الخليج قضية تعدد الزوجات، بينما هي في لبنان غير مطروحة لأن المجتمع يرفضها رفضاً قطعياً. أما مفهوم الطلاق وبمعزل عن القانون الذي يجيزه، فيختلف إدراكه من فئة اجتماعية إلى أُخرى، إنه أمر مقبول وعادي

لدى الفئات الشعبية، وهو غير مستحب ويعتبر أنه يمس السمعة الشخصية بالسوء، ويتهيب المرء قبل الإقدام عليه، لدى الفئات المتوسطة والمثقفة. ثم إن نفس القانون يطبق بشكل مختلف ما بين الريف والمدينة، حيث نرى أنه في الريف نادراً ما يكون اللجوء إلى القانون لحل الخلافات، بسبب العلاقات العائلية الممتدة والوثيقة، مما يجيز لكبير العائلة أن يبت في القضايا الإشكالية، وعادة يعتبر رأيه رشيداً وملزماً.

إذا كان القانون مجحفاً على صعيد الحقوق وعائقاً أمام تلبية الحاجات المستجدة، فإن العديد من الناس تتعامل معه على أنه يمكن تجاوزه والاستغناء عنه أو التحايل عليه للوصول إلى المراد. فمثلاً في لبنان يتحول المسيحي إلى مسلم حين يريد الطلاق، والسني الذي ليس لديه أولاد ذكور يتحول إلى شيعي لتوريث بناته. والرجل الذي لا يريد دفع المتأخر حين الطلاق، فإنه لا يطلق الزوجة حتى تتنازل عن صداقها وفي بعض الدول العربية بإمكان المرأة والرجل عقد قرانهما عند الشيخ برفقة شهود ودون وليّ الأمر، هذا إذا كان وليّ الأمر معترضاً. وفيما يخص المهر، فرغم أن القانون يجيزه، إلا أنه لا يتم التعامل به لدى فئات عديدة (الفقراء، والمتعلمون أصحاب الدخل المحدود).

وغالباً ما يتم الزواج اليوم عن طريق الاختيار والحب والقناعة، ليس فقط لدى الفئات الواعية والمثقفة، بل نجده في الريف بين العامل والعاملة. وقصص الحب في الريف تذهب مثلاً وتبنى عليها القصائد والأشعار. والذي يحلل قانون الأحوال الشخصية يعتقد أن العرب لا يعرفون الحب وهذا غير صحيح تماماً، فهو كان موجوداً في ثقافتنا العربية والإسلامية وسيبقى رغم الحجب التي تحاول طمسه. هذا لا يعني عدم وجود زواج قسري يُملى على المرأة والرجل أيضاً. كما أنه تظهر من وقت إلى آخر ظواهر اجتماعية تبعاً للظروف التي يعيشها الأفراد، فخلال الحرب في لبنان اضطر العديد من الشباب إلى الهجرة، أو الدراسة في الخارج أو العمل، مما حال دون السماح لهم باختيار شريكة حياتهم، فكان الحل لهذه المسألة عن طريق العائلة وأصدقائها. قصدنا من ذلك القول إن هناك بعض المتغيرات الاجتماعية التي تمليها الظروف السياسية أو الاقتصادية، فتعدّل هذه في السلوك الاجتماعي. وهو ما يعني أن جزءاً من بنية نظام الأعراف والتقاليد يتعرض للتغير وبالتالي فهو ليس ثابتاً كلياً في الزمان ولا في المكان.

لقد قضت الظروف الاقتصادية خروج النساء إلى العمل، ونتج عن ذلك تعديل في دور المرأة في المجتمع، فامتد من الأمومة إلى أن تكون مواطنة منتجة ومساهمة في الحركة الاقتصادية والثقافية. أصبح المجتمع يتقبل بشكل طبيعي تعلم المرأة، بل تحول تعليمها

إلى مطلب ملحٍّ لدى الأهل وأحد همومهم الأسرية. نجد اليوم الطبيبة والمهندسة والاستاذة والمسؤولة الإدارية والعاملة، والشرطية، والمقاومة... كما أصبح اعتيادياً سفر المرأة إلى الخارج والتخصص في الغرب، وظهورها في وسائل الإعلام، حيث تكتب المقالات والقصص والافلام، وتحرر المجلات، وتقول رأيها في كل القضايا وليس فقط في قضايا المرأة، كما أنها تساهم في النشاط والبحث.

كل ذلك لم يكن متاحاً لها في القرن الماضي. وهناك ظاهرة جد إيجابية وهي تكاثر عدد المحاميات في الدول العربية، كما أنَّ هناك قاضيات وإن كان عددهن ضئيلاً، ذلك يعني أن المجتمع بدأ يغيِّر تصوره عن المرأة، وتم نسبياً تجاوز مسألة شهادة المرأة. كما أن المرأة في مجال العمل محترمة إجمالاً، خاصة عندما تثبت كفاءاتها والتزامها بمسؤولياتها، مما يدل على أن قصور القوانين عن وضعها الحالي لا يدل على أنها انسانة محتقرة، وهذا الاحترام يفرض نفسه في العائلة والمجتمع ويطال المرأة غير العاملة أيضاً تبعاً لقوة شخصيتها ورشدها وحكمتها.

في هذا المجال، نلاحظ تداول مقولات غير صحيحة حول أن الكفاءات النسائية تحارب من قبل الرجال. هذا غير صحيح إلى حد ما، فهي تُعطَى فرصاً لا بأس بها، فهل كل الرجال يحصلون على فرصهم؟ وهناك افتراض آخر يقول بما أن المرأة مغبونة في قوانين الأحوال الشخصية فهي لا تتمتع بأية سلطة، وهذا غير صحيح، ربما كانت سلطتها خفية وطموحها أن تمارسها في العلن، أو أن تنقلها من مجال الأسرة إلى مجال المجتمع. لقد تمتعت المرأة بسلطة خفية يمكننا أن نسميها «سلطان» (وهومعنوي أكثر منه مادي)، هذا السلطان يقوى اليوم مع ازدياد الوعي والعلم وامتلاك المعرفة والمشاركة في اقتصاد الأسرة إضافة إلى مقوماته السابقة المرتكزة على الأبناء الذكور وعلى الشخصية القوية والانتماء العائلي. وهو معترف به لكن على أنه سلطان وليس سلطة، أي يبقى في المجال الضمني ولا يخرج للعلن.

والصورة المعلنة للمرأة في المجتمع هي سلبية (الرجل سبقها في كل الميادين، وهو مشارك أكثر منها في السياسة والاقتصاد والفكر)، لا ننسى أن القوانين إلى جانبه فهو أصلاً الذي صاغها، أما الصورة الضمنية للمرأة، فهي قوية وتتمتع بنفوذ.. عالٍ في الأسرة عن طريق إدارة شؤونها والتحكم بمصير أفرادها وتربية الأولاد.

إذن ضمنياً تتمتع المرأة بدور إيجابي وهي ليست كما تُصَوَّر من خلال القوانين، وكأن الصورة العلنية هي لاحتواء الصورة الضمنية(*)، والمكبوت في اللاوعي الجمعي هو

وجوب احتواء سلطان المرأة، لذلك وجب ضبط النساء كي لا تتزعزع سلطة الرجل المترسخة[٦]. ويقول هشام شرابي في هذا الصدد: «كأننا في الجانب اللاواعي واللاشعوري من أعماقنا نخاف إلى حد الذعر من قوة المرأة»[٧].

يعتبر الرجل أن المرأة هي التي تختاره (تصطاده باللغة الشعبية)، وهو يقع فريسة لهذا الاختيار ويستسلم له (أي ان دوره سلبي، للدلالة على قوة تأثير المرأة عليه)، كما يُتداول من اللغة اليومية أن فلانة تحكم زوجها وأولادها، فهي التي تدير البيت وشؤون الأولاد تبعاً لمنطقها هي، وفي لحظات الفكاهة تُنعَتُ المرأة بأنها وزيرة الداخلية للأسرة، والرجل هو وزير الخارجية، أي أنها تتحكم بالأمور الداخلية للأسرة والتي تعكسها على علاقاتها في الخارج.

يبدو من خلال هذه الصور أن مقاومة الرجل لتغيير قانون الأحوال الشخصية، محاولة لتجميد السلطان الضمني للمرأة أو الحد من آثاره. إنها صور متوارثة، ما زالت آثارها بارزة في سلوك الطرفين.

ذلك يدلنا على أن وضع المرأة العربية إجمالاً، وعلى أرض الواقع هو أفضل بكثير مما هو في النصوص القانونية، خاصة في هذا القرن حيث بدأت المرأة تناقش بنفسها قضاياها وحقوقها، بعد أن قام الرجال بهذا الدور في القرن التاسع عشر.

رغم التغير الذي طرأ على حياة الزوجين، بحيث إنهما بشكل عام يختار أحدهما الآخر عن قناعة وحب، ويشاركان في الأعباء المادية والمعنوية، نرى أن القانون لا يأخذ بعين الاعتبار هذا القاسم المشترك، من هنا تأتي الهوة ما بين المكتوب والمعيوش، فالمكتوب هو خطاب مقفل والمعيوش هو خطاب مفتوح على التغيرات والتحولات. ذلك يدفع معظم الناس إلى ابتداع قوانينهم الخاصة بهم في مسائل الوفاق أو الفراق. ففي أوساط عديدة لم يعد الزواج أو الطلاق يرتكز على تفرد الرجل بالمبادرة. إن القواعد التقليدية التي تتحكم في هذه العلاقة تتعرض للخرق الدائم دون أن يترتب على ذلك قواعد جديدة مشرعة في قوانين. فهناك تناقض ما بين قوانين الأحوال الشخصية التي ترسم علاقة صراعية ومادية بين الجنسين، والمعيوش الذي لا يحتوي . . فقط على عناصر الصراع، بل أيضاً على عناصر الود والتفاهم.

تشجع هذه القوانين على تحكم الرجل وسيادته، وعلى سوء المعاملة، ولا تشجعه على لعب دور المحب الشريك[٨]. كما أنها تطلب من المرأة أن تكون مطيعة ومخلصة، بينما لا

يلتزم الرجل بواجبات أخلاقية مماثلة تجاه زوجته، هذه الازدواجية تظهر في أمور الطلاق والإرث والوصاية. إذن تمثل قوانين الأحوال الشخصية حيز الخلافات وليس حيز الحب والتفاهم، لذا ففي الوئام يتم تجاوزها حيث لا يقيم الزوجان لها وزناً، وحيث تنبثق قيم جديدة تفرض نفسها تدريجياً على المجتمع. وفي الخلاف يعود المكبوت حيث يتمسك الرجل بسلطته وماله وأولاده. وفي هذه الحال، المرأة هي غالباً التي تدفع الأثمان ولا ننسَ الأولاد، فهم في غالب الحالات لا يؤخذون بالاعتبار. كيف نفسر أن المجتمع العربي وعماده الأسرة، وهذه ليست وصمة بل من المرتكزات المهمة للاستقرار الاجتماعي، لا يقيم وزناً لمصالح الأطفال!

ذلك لأن القوانين تشرع لعلاقة صراعية بين الرجل والمرأة، وليس لعلاقة تفاهمية وتبادلية، بل تراتبية غير عادلة.

ثم إن هذه التشريعات لا تأخذ بعين الاعتبار المتغيرات المكانية والاقتصادية. فالمرأة امتد مجالها المكاني ليطال الحيز الخارجي العملي، ولم يعد مقصوراً على الحيز الداخلي أي البيت. ثم هي تساهم في اقتصاد الأسرة سواء على صعيد عملها في البيت أم خارجه.

هناك تناقض ما بين الواقع المعيشي والتصورات المنحطة للجنسين المختزنة من بنيتنا الفكرية، مما يجعل الأسرة مكاناً للصراع، سواء صراع الزوجين أم صراع كل منهما مع نفسه، لأن تحديات الواقع (الاقتصادية والثقافية) تفرض على الفرد أن يغير تصوراته (في بعض الأسر يساعد الرجل زوجته في البيت، لكن أمام أهله أو أهلها لا يمارس هذه المساعدة، ويفضل أن تبقى مستترة. أحياناً أخرى تحتفظ المرأة بمالها معتبرة أن زوجها هو وحده المسؤول عن الأسرة....).

هكذا تتسم هذه المرحلة بالفوضى، للتناقضات التي ذكرناها، حيث تظهر أنساق جديدة، تعبر عن الحياة الراهنة التي نحياها ولكنها لم تشكل بعد قاعدة تعوض عن سابقتها. وهذه هي إحدى سمات المجتمعات التي هي قيد التطور، حيث نجد هيمنة قانون العادات، وقصور المؤسسات في إدارة شؤون المواطنين. إضافة إلى ذلك، نجد أن الذهنية المتحكمة بسلوك الأفراد لم تتطور بشكل كاف، رغم التغيرات الإيجابية التي ذكرناها، وبالتالي فإن ولاء هؤلاء الأفراد للدولة ضعيف، وتبقى العائلة هي التي تحظى بالولاء أولاً، مما يعيق قيام مؤسسات فعالة قادرة على انتاج قوانين والتحكم بتطبيعها. وأبرز دليل على ذلك هو وضع المرأة في المجتمع التونسي، حيث إنها تحظى بحقوق أكثر من مثيلاتها في الدول العربية الأخرى، إلا أننا لو قمنا بمقارنة ما بين هذه المرأة وبين

اللبنانية التي يترك أمرها لمحاكم مِلّتها، فهل سنجد فروقاً على صعيد المعيوش اليومي؟الإجابة الدقيقة على هذا السؤال تقتضي القيام ببحث مقارن، لكن تبعاً لقراراتنا ومشاهداتنا نجد أن دور التونسيات واللبنانيات ووظيفتهن في المجتمع لا تكشف عن فروق كبيرة.

ثم إن معظم الدول العربية ورغم قصور حكوماتها حيال تغيير القوانين، إلا أنها تولي أهمية لتعليم المرأة ولمشاركتها في الإنتاج فهي تشجع على ذلك من ضمن منظورها التحديثي. نقرأ في جريدة الحياة بتاريخ ٢٤ شباط ١٩٩٣[٩]، تقريراً من قبل وزير العمل في الكويت حول مساهمة المرأة الكويتية في القطاع العام والخاص، حيث يلاحظ انخفاضها، ويطرح الحلول التشجيعية لاستقطابها.

أحياناً نشعر أننا أمام صورة للمجتمع العربي، ورغم إعمال العقل لتحليلها، تتسم باللامعقول؛ قوانين جامدة تخص الحياة الأسرية، وواقع أسري يتخبّط بالتناقضات، ومحاولات حكومية لتطوير وضع المرأة وهروب من مواجهة تغيير القوانين.

لذلك نحن لا نوافق على الرأي القائل بأن موقف الناس من المرأة يتكيف تبعاً لموقف الشرع منها. لأن موقف الناس والحكومات طرأ عليه تغيير، لكن دون تجسيد هذا الموقف من خلال القانون. هذا من ناحية، أما من الناحية الأخرى فإن القرآن الكريم يساوي بين أفراد المجتمع. يقول محمد عابد الجابري: «في القرآن نصوص تساوي بين المرأة والرجل إلا في تشريعات معروفة وهي قضية الإرث وتعدد الزوجات وهي ليست مشكلة لأن الإسلام لا يدعو لتعدد الزوجات وإنما ترك الأمر مقيداً لأنه كان واقعاً موجوداً وقيده بالشروط وقال: «لن تعدلوا». فهو إذن قريب للتحريم وليس للتصريح. وكذلك فيما يخص الطلاق «إن أبغض الحلال عند الله الطلاق» فالقرآن لا يطالب بالطلاق ولا بتعدد الزوجات بالعكس يحدد من مداهما كواقع ويميل في الاتجاه العام إلى التحريم. الاتجاه العام للشريعة في القرآن هو المساواة، لكن هناك جزئيات تقيم نوعاً من التمايز أساساً في قضية الشهادات (شهادة رجل وشهادة امرأتين) وهو بذلك يراعي وضعية المرأة الاجتماعية التي كانت تعيشها، لأنها معرضة للنسيان أكثر من الرجل لكونها مقموعة. كذلك فيما يخص الإرث سنجد معقولية لهذا التشريع عند مراعاة أسباب النزول، أي الوضعية الاجتماعية التي كانت سائدة في الجاهلية للمرأة»[١٠].

وللشيخ عبدالله العلايلي موقف مشابه حين يشكك في كثير من الأحاديث التي تحط من شأن المرأة، وفيما يخص القوانين يقول: «هذه بالنسبة لنا قضايا إجرائية، فالقوانين

الإجرائية هي التي تطور نفسها وليس من الضرورة على الشريعة أن تضع نصاً لكل ضرورة. ثم إن هذه القضايا الاجرائية تتوقف على المجتمع، وهو في حالة تغيّر، فتتغير بالتالي الأحوال والقوانين. هذه تفاصيل صارت نتيجة أوضاع وظروف موجودة وعقلية المصلحين المشرفين على وضع معين من هذا النوع، وهذا ليس له دخل في الشرع، فالشرع حق، لقد جعل من المرأة كائناً مساوياً. عندما تقول الشريعة إن «النساء شقاشق الرجال» ماذا يعني ذلك إلا اثنين شقين متساويين التساوي الكامل! وكل ما يخالف هذا التساوي يصبح من باب القضايا الإجرائية؟[١١].

خلاصة: إن العديد من الدراسات حول وضع المرأة في المجتمع العربي أحادية المنظور حيث تركز على موضوع بنظرها حار مثلاً كيف الإسلام رفع من شأن المرأة أو حطّ من مكانتها، ولا تدرس كيفية تأثير الإسلام على المرأة من خلال واقعها العملي وحياتها اليومية راهناً! ثمة أسئلة أخرى تلح علينا: هل الإسلام هو المكوِّن الأوحد لبنية لاوعينا الثقافي؟ هل يمكننا اللجوء إلى هذا التعميم راهناً؟ هل التراث والعادات الموروثة عبء علينا في مسارنا نحو التطور؟ والحاضر أليس هو أيضاً عبئاً في ظل ثقل الصدمة المعلوماتية؟

لا أملك جواباً إلّا أنني أدرك أن الموضوع مركّب ومتعدد الأبعاد حيث تتشابك فيه عوامل عديدة، مما يجعل أحادية الرؤية قاصرة عن الاحاطة به. وما هذا الموضوع إلّا إشارة إلى تعقيد الموضوع وطرح السؤال.

نهى بيومي

الهوامش

(١) فريدريك معتوق، مفهوم العيب في المجتمع العربي. مجلة الفكر العربي، العدد الرابع والستون، ابريل/ يونيو ١٩٩١.

(٢) محمد عابد الجابري، ندوة نشرت في اخبار الخليج ١٩٩٣/١٢/٢ تحت عنوان «واقع العقل العربي في نهاية القرن العشرين»، شاركنا بها من زاوية حقوق المرأة في الإسلام.

(٣) شارلز باترووث، الدولة والسلطة في الفكر السياسي العربي، دار الساقي ١٩٩٠، ص ٤٧٠.

(٤) عباس مكي، المجال النفس اجتماعي العربي، معهد الانماء العربي، بيروت ١٩٩١.

(٥) فاطمة المرنيسي، الجنس كهندسة اجتماعية، ترجمة فاطمة الزهراء زريول، نشر الفنك، المغرب ١٩٨٨، ص٤٩٠.

(٦) هشام شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي، الدار المتحدة للنشر، بيروت ١٩٨٤، ص ٣١.

(٧) هشام شرابي، مقابلة اجراها سليمان بختي، جريدة النهار، بيروت ١٩٩٢/٧/٧.

(٨) حليم بركات، المجتمع العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية ١٩٨٥، ص ١٨٨.

(٩) أعلن وزير العدل والشؤون الإدارية في الكويت انخفاض مساهمة المرأة الكويتية في القطاع الحكومي إلى ما يقرب ١٠٪ وقصور مساهمتها في القطاع الخاص على ١٪، ثم اعلن الوزير ان ابرز التوصيات العاملة لدعم مشاركة المرأة الكويتية في سوق العمل منحها حوافز مالية واعانات جامعية ورفع السن القانونية للتعليم الإلزامي. انظر جريدة الحياة ٢٤ شباط ١٩٩٣.

(١٠) محمد عابد الجابري، المصدر السابق. انظر أيضاً في هذا الصدد مقالة حسن حنفي في مجلة الناقد، عدد ٥٦، ١٩٩٢.

(١١) الشيخ عبدالله العلايلي، مقابلة اجريناها معه، نشرت في جريدة السفير تحت عنوان «حين تتحرر المرأة يتحرر المجتمع» ١٧/٩/١٩٩٢ بيروت.

فهمية شرف الدين

كيف تؤرخ امرأة لميلاد كينونتها؟

هـو السؤال الأول الذي شغلني فـترة طويلة عنـدما خـرجت إلى العالم أبحث فيـه عن مكانٍ لي يحتضن هذه الذات. في بداية الأمر اعتبرت تاريخ ميلادي هو تاريـخ انتقالي إلى المدينة، أنا التي لم تعرف المدينة إلا في زياراتٍ قصيرة، كان ذلك في المرحلة الثانـوية من الدراسة. أدهشتني بيروت لدرجة أنني محوت طفولتي ولم أعد أتذكرها، قلت، كل مـا هو خـارج هذا الصخب في المـدينة مـوات، فلا لـزوم للعودة إليـه. وهكذا حصـل، أصبح تاريخ ميلادي هو تاريخ دخولي دار المعلمين والمعلمات في بيروت بداية الستينات.

كانت فترة صاخبة، وكنت أعيشها بضعف المراهقات وحياء الفـلاحات اللواتي اقتُلعن من أحضان أمهاتهن دون فطام؛ لكن هذا التاريخ لم يعمر طويلاً، طوتـه حوادث متتـالية منهـا الخاص المحبط في زواج غـير مكتمل الشروط، ومنهـا العام الـوطني والقومي الـذي أقبل على زمننا الغض يقتلع منه الطموح والحلم بإنجاز العبور من التخلف نحو الحداثة: في غيـاهب الخاص تفتحت العـواطف والآمال مـع قدوم الـطفـل الأول فلملمت أشـلاء نفس تائهة في الإحباط والفشل وأعادتها مـرة أخرى إلى الحيـاة؛ وفي الصدمـة الأولى من متـاهات العـامّ أي في نتائج حـرب سنـة ١٩٦٧ تفتحت الأسئلة وابتـدأ القلق الفكـري يغذي هواجس الوجود. . .

أستطيع الآن أن أقول إن الولادة الثانية هي الميـلاد الحقيقي لهذه الـذات. كان ذلـك سنة ١٩٦٧ وكان اختياري لشعبة الفلسفة في الجامعة اللبنانية مؤسساً على هذا التسـاؤل:

لماذا فشل العرب حيث نجح غيرهم؟ ما هي المشكلات الحقيقية التي يعاني منها الفكر العربي؟ . . .

لا أدري لماذا اعتبرت بشكل سريع أن الخطأ ليس في هذا النوع أو ذاك من التطبيق فلقد كانت تجارب أميركا اللاتينية وغيرها تشع في الآفاق وكان الفكر الاشتراكي يقدم حلاً جاهزاً لمشكلات التخلف في العالم الثالث؛ كنت أعتقد أن المشكلة الحقيقية تقع في ما وراء ذلك أي ما وراء التطبيق في ذلك المستوى النظري الذي يحكم هذا التطبيق أو ذاك.

ذهبت إلى الفلسفة وابتدأت بالانغماس فيها شيئاً فشيئاً، ولكنني اكتشفت بسرعة أن الفكر دون ممارسة هو مماحكة حقيقية، ولم أكن على ثقافة عالية في السياسة لأتّجه مباشرة نحوها. وابتدأت العمل، أسمع، أقرأ، أحاول أن أحلل، أن أفهم، أن أركب صوراً ومشاهد. كانت ساعات الفلسفة الحديثة مع كمال الحاج ـ رحمه الله ـ ساعات استفزاز ذهني، كانت تساؤلاته التي لا تنتهي تعيدنا دائماً إلى السؤال البدئي: من أين أتى الإنسان؟ ولكنه لم يكمل أبداً السؤال إلى أين هو صائر؟ فذلك يقع في التساؤل الوجودي الذي يحيل إلى السياسة ـ وكان رحمه الله ـ لا يحب السياسة. لكن موجة النضال السياسي كانت آنذاك تعيدنا إلى الواقع مسلحين بنظرية للثورة جاهزة هي الماركسية. . . وبثورة شعبية تفجرت كشعلة ضوء في تاريخنا العربي هي الثورة الفلسطينية؛ كنت أتفاعل مع هاتين المسألتين بشراهة كبيرة، أنا التي لم تسمع نشرة أخبار أو تقرأ جريدة طيلة فترة المراهقة. وعندما أنهيت إجازة الفلسفة كانت بدايات انخراطي في العمل العام قد بلغت مرحلة النضج، فأعلنت انحيازي إلى قضية الثورة بشكل عام وانعكس ذلك تمرداً في البيت وفي العمل. وفي سنة ١٩٧٥ كنت قد أنجزت تصميم حياتي المقبلة: لن أكتفي بأن أكون أماً رؤوماً ولن أقبل أن أكمل حياتي كزوجة محبطة.

لكن هذا الخيار له مستلزماته، وإعلان امرأة عن ذاتها ليس له سوى طريقتين: إما الإعلان عن الأنثى التاريخية لديها وهذا يعني تسليم أسلحتها للمجتمع ليذبحها بها أو إعلان آخر أكثر صعوبة وأكثر تطلباً هو استخدام طاقاتها وإمكاناتها للحصول على اعترافٍ اجتماعي بأهليتها؛ كنت أعلم أن الطريق الثاني هو الأسلم ولكنه أيضاً هو الأصعب، فذهبت إليه مسلحة بمعاناتي الطويلة في حياة زوجية لم تعرف يوماً النجاح. . . ذهبت إلى الثقافة وعرفت أن طريقها هو المعرفة وأن تكملة دراساتي العالية هي المحطة الأولى.

عندما صدر كتابي الأول سنة ١٩٧٨، وكان أطروحتي لنيل الماجستير في الجامعة

اللبنانية، انتابتني فرحة عارمة وأنا أقرأ اسمي على غلاف الكتاب، كان ترجمة لكتاب المناضل الفرنسي جورج بوليتزر «مبادىء أولية في الفلسفة»، بالنسبة لي كان اختياري لهذا العمل تعدى الحدود الأكاديمية، كنت أرى أن المحاضرات التي يحويها الكتاب هي مادة أولية لاستثارة الوعي والتمكن من طرح الأسئلة حول المشكلات الحقيقية في المجتمع.

هكذا كان أيضاً اختياري لموضوع أطروحة الدكتوراه، كنت أحاول أن أجد جواباً أو أن أتعرف على الأسباب الحقيقية لهذا الفشل الذي أصاب مشاريع الإيديولوجيا القومية العربية. وكنت مسلحة بفرضية أساسية كانت هي انطباعي الأول لحظة هزيمة حزيران ١٩٦٧: إن المشكلة تقع في النظر... وعليه فلنبحث عن سبب فشل «الاشتراكية العربية» في إنجاز وعودها.

تتالت بعد ذلك المحاولات وتعمق الاختيار والانحياز؛ اختيار انخراطي في الحركة الثقافية اليسارية بالمعنى الواسع للكلمة، وانحيازي لقضايا الناس وهمومهم. وكان الجنوب قبلة المناضلين ومكان ترحالهم، وكان المجلس الثقافي للبنان الجنوبي مركزاً لاحتضان الثورة وقضيتها. فذهبت إليه مكاناً للنضال الفكري السياسي خارج الأحزاب ومعها. كانت تجربتي في العمل «الموازي» للحركة الوطنية اللبنانية تجربة مفيدة سمحت لي بتراكم الخبرة السياسية وجنبتني الإحباط السياسي الذي يلازم الآن العمل السياسي المباشر.

مرحلة كاملة ما بين ١٩٦٧ و١٩٨٢ أسست لقناعاتٍ أخرى في خاطري؛ لقد كان الاجتياح الإسرائيلي للبنان محطة مهمة في حياتي، فقدت الماركسية الكلاسيكية والأحزاب الشيوعية بريقها في نظري وابتدأت أسئلتي تزداد عمقاً. أصبح انتمائي القومي العفوي في الستينات قناعة فكرية كاملة، فلا نهوض للعرب إلا بدولة قومية موحدة، وما الماركسية إلا أداة للتحليل المنهجي للمشكلات المحيطة بأوضاعنا الطرفية هذه: قرأت سمير أمين وقرأت ألتوسير وقرأت بولانتزاس وقرأت لوكاش وقرأت الياس مرقص وياسين الحافظ... وبدا لي الفكر القومي «الرسمي» والماركسي «السوفياتي» قد بلغا حدودهما التاريخية، فعادت الأسئلة تدور في رأسي من جديد. ١٩٨٢ غزو إسرائيل للبنان... خروج المقاومة الفلسطينية من بيروت... حروب لبنان الطائفية... الحرب ضد الفلسطينيين في لبنان... الحروب بين الطوائف وداخل الطوائف... حرب الخليج الأولى... تفكك الأحزاب... حرب الخليج الثانية... انهيار الاتحاد السوفياتي... العالم أحادي القطب... الرضوخ... مفاوضات التسوية... وماذا بعد؟

كيف لي الآن أن أتحدث عن وعي امرأةٍ لذاتها؟ هل ينفصل هذا الوعي عن الظروف المحيطة بها؟ كيف تنفعل المرأة ككائن «مختلف» بهذه الظروف؟ هل يتسع «الاختلاف» لخوف مختلف، وقلق مختلف وهواجس مختلفة في كيانٍ استعاد من لجة التقاليد طاقاته وإحساسه بذاته؟

لم أمارس مرة عملي كامرأة. كان عملي في التفتيش الذي استمر عشر سنوات أول عملٍ لي بعد التعليم، مارسته عملاً وظيفياً لم يتدخل كياني الأنثوي فيه، أما في الجامعة فلا وجود لحيز خاص لاشتغال كينونة «مختلفة»، لكن تجربتي في إدارة معهد الإنماء العربي وحدها التي خضعت لعلاقة مع كينونة المرأة، كان عليَّ أن أكون أكثر قوة من رجل وأقل حساسية وأنوثة من امرأة. مارست الإدارة ـ إدارة معهد الإنماء العربي ـ بهاجس وحيد هو إنجاح هذا الدور وجعله ممكناً للمرأة. فالمرأة الأستاذة الجامعية مقبولة والمرأة الطبيبة والمهنية... مقبولة، والمرأة في الوظيفة الإدارية في القطاع العام مقبولة وهي مقبولة في الشركات والمقاولات كوجه خفي... فهل تقبل في إدارة البحث العلمي؟... هل تقبل في حيز التفكير وتوجيهه؟...

انتهت تجربتي الآن في إدارة معهد الإنماء العربي، ولا أستطيع الحكم عليها، لكنني أستطيع أن أقول إن وعي امرأةٍ لذاتها لا يجوز أن ينغلق في خصوصية حلزونية تجعل من البيولوجيا صدفة للذود عنها.

إن وعي المرأة لذاتها هو وعي لقدرتها وطاقاتها وإمكانياتها... لشخصيتها «المختلفة» لكنه وعي في الآن نفسه للشروط الموضوعية التي تتحرك بها وللصعوبات المضافة التي تعترض دخولها إلى معترك الحياة. فليس للمرأة طريق خاص للمساهمة في مجتمعها لكن وضعها «المختلف» يجعل من الوسائل والطرق أمراً مختلفاً.

وعيها إذن هو وعي للاختلاف ليس بينها وبين الرجل فحسب بل بينها وبين نساءٍ كثيرات؛ القبول بالاختلاف هو بداية الطريق للوعي، ربما كان بداية الطريق للانتقال إلى فهمٍ آخر ومعالجة أخرى لقضية المرأة؛ فالمماهاة وصفة انتهت ليس من حيِّز العلاقات الاجتماعية فقط بل من حيِّز الفكر أيضاً.

وعيُ امرأة لكينونتها هو بالنسبة لي فقط وعيٌ بالاختلاف. فلنعترف إذن بأننا مختلفون، ولنقبل إذن هذا الاختلاف.

فهمية شرف الدين

حنان الشيخ

صوت هو كل ما أملكه

صوتٌ واحد، لا أعرف ما هو، من أين يأتي، كيف هو، لماذا هو، أين هو.

صوتٌ وعيت عليه في داخلي. إلى ناحية القلب؟ أو الرأس؟ أو بين الأصابع أم في السماء يملي عليّ وأنا أبتعد.

في الطفولة، ربط هذا الصوت هديل الحمام بوشوشة النساء، أراني صورة زوجة خالي وهي تقطف سيكارة من شجرة عندما وجد خالي علبة سكائره فارغة.

جعلني أتحايل وأنافق حتى أنال حريتي وأرفض طقوس الدين ومواعيد الخروج والدخول إلى البيت، نفاق المجتمع، منهاج العلم، والرضوخ لشعور النقص الذي عصف بي لأني دقيقة العظام والبنية، هامساً في أذني، «ماذا يمنع ولو كنت حبة خردلة في أرض فلاة».

أضاء هذا الصوت أمامي الفصول وأراني تقلُّب الشخصيات وكمش لي قلبي وأراح لي قلبي، أدخلني عتمة البيوت ومساحتها، وأسمعني الأصوات وصمتها وكشف لي المكنونات والنفاق والنفاق. . . . وأدخل ما هو مفروداً أمامي في بئر وجعلني أرتجف برداً ووحدة وأتصبب عرقاً وحراً. حتى أصبحت مدمنة على هذا الصوت الذي يأتيني بتسلل، بفجور، مرتاحاً، متشابكاً وفي المنام أيضاً.

شرطه الأول والأخير أن أكون ملكه، خاصته. لا أتكىء ولا أستند على أحدٍ سواه، وكلي يقين أن كل ما أملكه في الحياة هو هذا الصوت. أصبحت مدمنة على الكتابة من

غير أن أحلّل لماذا وكيف وما الذي جعلني؟ من غير أن أعيدها إلى الانطباعات والمجتمع والمحيط والجنس والبلاد والحرب والسلم. كل ما هنالك أني أدخل مراحل في الحياة تجعل الصوت الذي حدثتكم عنه يحثني لأتفاهم مع هذه المراحل وأصل حتى لُبّها، وإذا بي أفتح ستارة عن عالم يعج بالشخصيات التي أورثتني روحها وأورثتها روحي، ولأكتشف من خلالها الحقيقة أو عدمها، الحياة والموت.

حنان الشيخ

محمد بنيس

المرأة، الحرية، الكتابة

١

لكلٍّ من المرأة والرجل تاريخه الشخصيّ. حتّى دمعة المرأة تختلف في تاريخها عن دمعة الرجل. الحياة والكتابة، معاً، أعني الحرية التي لا مردَّ لها، قادتاني إلى هذه اللحظة من تأمُّل صاحبني، منذ أن وعيتُ حالات غياب السيدة. في سنوات الطفولة الأولى. وبقدْر قوّةِ غيابها كان قدْرُ تماسُكِ ارتباط مصيري بالمرأة. لم يكن لي ملجأ غيرها، وغير الصداقات النادرة مع رجال أوفياء، كلما كان الوأْدُ، العزْل، النَّفْيُ، الإلغاءُ، الكبْتُ، حتماً يتردّدُ في الأمكنة كُلِّها. ولم أستَشِرْ أحداً في ارتباط المصير بالمرأة، كما لم أضع له خُطاطة. مصيرٌ شخصيٌّ دلّني على التاريخ الصامت للنساء، وهُنَّ يحْرُسْنَ تضامناً مع الهامش والمهمّش، في الحياة والموت.

٢

هل كان بمستطاعي أن أجدِّد الميلاد، وأفتح الحياة على اللانهائي، من دون هامشٍ نسوي؟ مِنَ العبث المبادرة بجواب. لأنّه ممكنٌ في حالةٍ واحدة، هي الميلادَ الأول مرتين، على الأقل، وعبور المحطاتِ بإرادةٍ لا أدَّعيها. إنّهُ المستحيل الذي يظل، على الدوام، مستحيلاً. المجرّدُ بعيدٌ عني بخصوص تجربة حياتية مماثلة. والملموس يوسّعُ التأمل، في ضيافة معرفة رحيمة، لها نقدُ المتوارث والمتداول من خطاب استبدادِ ذكوريةٍ، موزّعةٍ بين الرجل والمرأة، عبر خطاب مفهوميٍّ له وعيٌ شفهيٌّ لا يخفى، يُقَعِّدُه السائد في الرؤية إلى السلطة.

٣

مع الزواج اكتشفتُ الرجولة. في البدْء انفجرت في الدخيلة حُمَّايَ، التي مهيّأً لها، وبها ناديت على أمامة، وهي تمرُّ قريبةً مني في بَهْوِ الجامعة، وقلت لها: «هل تقبلينني زوجاً؟». وبمفاجأتها صمتت، ثم بعد أيّام معدوداتٍ كان اتفاقنا على الزواج. أجهل مصدر الحُمّى. كلماتٌ بين العذوبة والتوتّر. ذبذباتُ عشقٍ يؤاخي الفتنة. بحثٌ عن صداقةٍ وحبٍّ من أجل زمن لا يضيق بي. انصراف يدٍ لتفحص عهداً جريحاً. وقتٌ يبتغي نسيانَ ذلك الفقْدان. ثم أثناء كتابة العقد سمعتهم يملون عليَّ حقوقاً أنفُرُ منها. لم يكونوا حاضرين في الغرفة شبه المضاءة بما تبقّى من ضوء الشمس، ولكنهم كانوا خليط أصواتٍ تنطق بها الجلسة. عدْلان. دفترٌ. قلمٌ. أدعيةٌ. وأنا بريءٌ من هذه الطقوس. مؤسساتٌ بكاملها كانت تنطق بالحقوق. حقوق الرجل على المرأة. المؤسسةُ الإنسيةُ. المؤسسةُ الاجتماعيةُ. المؤسسةُ الأخلاقيةُ. المؤسسةُ التاريخيةُ. وأنا أتيتُ عاشقاً. وحريتي هوَاي. في الحياة والكتابة والصداقة. العشق يعلو على كلِّ مؤسسة. إنّه انغراس في أقصى الشطحات. والشوقُ. والمحبة. والمصاحبة. اخترت أمامة عشيقةً لا أسيرة. حبيبةً وصديقة. وحدها اخترت. أمّا المؤسسات، التي أتبادل وإيّاها المطاردة، فهي لهم، إن شاؤوا.

كان مولاي رشيد ولَلاَّ كنْزة طيِّبيْن. قليلٌ من الكلام. واطمئنان. بنا يفرحان. ولا أحد منهما انتزع مني عِشقاً أو حريةً. ولا يطلبان. المؤسسات، التي يعيدُ العقدُ إنتاجَها، هي التي كانت تُملي. وتطلب. وأنا على حدودها. لا أتذكّر وأتذكّر. الزواج قفص. الزواج قيد. الزواج طاعة المرأة. الزواج رجلٌ يتسلّم تاريخ الرجولة.

٤

«المرأة الكاملة نمط لإنسانية عليا على الرجل الكامل». هكذا يقول نيتشه. وجدّتي من هذا النمط. بذلك الضوء الذي ترسّخ فيها. حملتني وربتني وعلّمتني. كلما عدت، ببصري، إلى حياة جدتي، عثرت عليها منشغلة بي. وبأختي. تلك حياتها. وبها اتسعت حريتي في مجتمع لا حرية فيه للطفل. خاصة هذا الطفل الوحيد. أمام العالم.

أختي وأنا. وبعد زواج أختي أصبحت الجدة متفرِّغة لي ولأصدقائي. بمحبتها تفتح لي أفق حرية صعبة. في السلوك والتفكير والاختيار والمعاشرة. صمْتي الكبير كان يفزعها أحياناً، ولكنه فزعٌ واثقٌ ممّا أفعل. تعرف أني صديقُ السحاب والأحجار والزلّيج

والكتب. ولا تنازعني في صداقاتي الغامضة. بذكائها كانت تفحصني. ولم يجرؤ شيءٌ على انتزاعها مني.

٥

لا أفهم كيف تكون لي سلطة على المرأة. النساء، اللواتي ارتبط بهنّ مصيري، يقاومن ذلك الرجل الذي توصيني المؤسسات بأن أُخلص له، وأحافظ عليه. وفي اليوم، الذي اشترطت عليَّ فيه إدارة الجوازات بالبلدية أن أسلِّمها ترخيصاً شخصياً يسمح لأمامة بالحصول على الجواز، شعرت بقهر يتضاعف. ألسنا مواطنَيْن متساويَيْن في دستور البلاد؟ أليست زوجتي راشدة؟ أليست مثقّفة؟ مسؤولة؟ ما الذي ينقصها كي تسافر خارج المغرب كما تسافر في المغرب؟

إنه شبح الرجل الذي ترغمنا القوانين على ملازمته، في مجتمع يتبنّى حداثةً معطوبة. يصرّح بحرية لكي يُضمر أفخاخها. ولا حرية للرجل في أن يعامل زوجته كإنسانة. هذه المؤسسات تؤكّد استبداد ذكورية مشتبه فيها. وأنا الذي علمتني المرأة حريتي تلزمني القوانين بمعاقبة المرأة، بتركها ضمن خانة القاصرين، الناقصين، المعتوهين، العاجزين. نعم، لقد جاء دوري في مقاومة ما يسلب منكِ إنسانيتكِ أيتها المرأة.

٦

يفتح كلٌّ من المرأة والرجل لبعضهما صميم أفقه. تلك طريقةٌ في المحبّة والصداقة حَتّى عليها الزواج. طريقةٌ قاسيةٌ، أحياناً، في عهد يشير عليَّ أن أظلَّ حيث تختار لي زوجتي الإقامة، أو يُشير عليها أن تظلَّ حيث أختار لها الإقامة. ذلك هو اختراق حالة الموت التي نسمِّيها الطاعة فيما هي إلغاء حريتنا القصوى.

٧

عندما أقرأ ما تكتبه نساءٌ عربياتٌ عن ذواتهنَّ تجاه الرجل - الزوج، الرجل - الرفيق، تصيبني غشاوة. كتابتهنَّ عن الحرية يستحوذ عليها استبدادٌ واحديةٍ متعاليةٍ تتمنّع على التصريف. وأتساءل: هل حرية المرأة إخضاعٌ للرجل؟ هل المرأة الحرّة هي المرأة التي تسرق حرية الرجل؟ أتساءل أيضاً: أليس منعُ نقد مثل هذه الكتابات الاستبدادية صيغةً أخرى للإرهاب الفكري؟

كتاباتٌ، كهذه، لها امتدادها في السلوك والممارسة اليومية. إنها حربٌ مسكوت عنها.

وحرية المساواة تتشبث بأسس العبودية. لا تتوزّع الحرية بين الرجل والمرأة، بل المرأة، في هذه الحالة، هي التي تجدّد مهرَ غيرِها، الرجل.

٨

المرأة التي تلد بنتاً، في مجتمعنا، ما تزال رهينة اللعنة. رجال من أصناف متباعدة، ثقافياً واجتماعياً وسياسياً، يلعنون هذه المرأة. وفي مصحّات الولادة مشاهد يومية لأبُوّةٍ تحتاج لمحاكمة القانون. فالرجل، الذي يصفع هذه المرأة، يبصق عليها، ينهرها، يغادر المصحة ويتركها في حدادٍ مع مولودتها، يطلّقُها، يتركه القانون طليقاً. هذه الأبوّة الوحشية هي أبوّتنا المنهزمة. لا تغفري، يا امرأة، هذه القسوة لأيٍّ منّا. فنحن لا نستحقُّ أُمّاً ولا زوجةً ولا حبيبة.

٩

اليسار واليمين، معاً، مؤتلفان في إلغاء المرأة. خطاب اليسار واليمين يستعير من الخطاب الأوروبي ما يشاء، بخصوص مطالبة الدولة بتمكين المرأة من تكافؤ الفرص. وبمجرد ما يصبح القرار بيد الرجل، أكان يسارياً أم يمينياً، تفصح الذكورية المستبدة عن مستورها في الخطاب، ويكون إلغاء المرأة من المناصب العليا، من تسيير المؤسسات، من الترشيح إلى المجالس البلدية والبرلمان والوزارة. أما رئاسة الدولة، فقانوننا ناسخٌ لكل القوانين.

١٠

ثورةُ المرأة هي الثورة الفريدة التي انتصرت، في كل مكان، بسلمية لا مثيل لها. أرى إلى النساء المغربيات، والعربيات، فألتقي بثورتهن السلمية منذ الخمسينيات. سفور. تقرير في شؤون العائلة. تعلُّم. توجُّهٌ إلى الأسواق. حضور إلى جانب الرجل في الحفلات. سباحة في الشواطىء. رفض الزوجة الثانية.

ولكن ما هذا الذي يحدث الآن؟ بأيِّ سبب تتنكّرُ نساءٌ، يزداد عددهنَّ، لهذه الثورة؟ أهو انتصارٌ لمؤسساتنا الذكورية أم فضحٌ لحداثتنا المعطوبة؟

١١

إذا كان الزواج صدفة، في أحيان كثيرة، يحدث في سنّ لا نحدّدها دائماً، وفي مكانٍ لا نقصده حتماً، وبين امرأة ورجل لا يتعارفان غالباً، فإن الطلاق قرار مشبع بما يكفي من

شرائط المؤسسات أو بتنافر الطبائع، الذي يستعصي على كلّ ألفة. زواج المحبة والصداقة، معاً، يجعل الموت أهون من الفراق، وفراق الموت أخطر فراق، لأنّه عبورٌ نحو الجنون أو الفناء.

١٢

هل تستطيع مؤسسة الزواج أن تتحمّل حرية الحياة والكتابة، بما هي حرية لا مردَّ لها؟ إنّه سؤالي كشخص يعيش في مجتمع مغربي لم تصبح فيه الكتابة، بالعربية، ذات وضعية حديثة. هناك اصطدام بين ضرورة هذه الحرية، في لا نهائيتها، وبين مؤسسة تعضّد فيها المؤسسات الأخرى تقليص هذه الحرية. ظاهرة الاصطدام تعوّدت عليها ثقافاتٌ وحضارات، ولا أعتقد أنها ستختفي هناك، إلاّ أنها، هنا، تعني مستخلَصَ الزندقة.

حقَّ لي، باستمرار، طرح السؤال على نفسي وعلى زوجتي. ففي الكتابة أكون وحيداً، غير أن وَحدة الكتابة تتطلب حرية تواجه نقيضها. بالمواجهة وفيها تنكتب الكتابة. بدون كللٍ. مواجهة لا نهايتُها هي المواجهة ذاتها. وبالمحبة والصداقة تتعلّم زوجتي، باستمرار، كيف تكنس أوحال مجتمع ومؤسسة، كما أتعلّم، شيئاً فشيئاً، كيف أنمّي محبتي وصداقتي لها، وكيف أمجّد، في الوقت ذاته، مباهج حريّة سعدت بها مع نساءٍ بهنّ ارتبط مصيري.

١٣

متى سنعرف أن المرأة والرجل نفسٌ واحدةٌ، وأنّ اختلافهما نعمة في حياة لا تتكرّر أبداً؟

١٤

معاً تتمزّق أنفاسنا. ومعاً تتقدّمنا أحلامنا الخفيفة. قد لا نكون سعداء بما يكفي. قد لا نظفر بشيءٍ بعد سفرنا الطويل. في عالم ليس لنا. ولكن من يجرؤ على أن يسلبنا لحظاتٍ كنّا فيها ضاحكَيْن؟

١٥

كل امرأةٍ، منذورةٍ للمستحيل، هي امرأة تمحو نعم بلا ولا بنعم. أبدية المحو لأبدية الحياة والاختلاف. لباسٌ لنا نحن معاً. من عهدٍ لعهدٍ.

المحمدية في ٢٥ ـ ١٠ ـ ٩٣

هشام شرابي

الوعي والتغيير

ما هي الطريق لتغيير الوعي الرجالي حول قضية المرأة؟ وما هي الطريق أيضاً لتغيير الوعي النسائي نفسه (الذي هو ليس إلّا انعكاساً للوعي الرجالي) حول قضية المرأة؟

نبدأ من هذا المنطلق: دون تغيير الوعي المهيمن لا يمكن تغيير الواقع الاجتماعي. والوعي المهيمن على الواقع الذي نعيشه ليس الوعي الديني المحافظ وحسب بل أيضاً الوعي العلماني والتقدمي، مما يزيد في صعوبة الموضوع.

ميزة هذا الوعي احجامه عن مجابهة مضمونه وعجزه عن ممارسة أي نوع من النقد الذاتي، انه، بوجهه الديني المحافظ، وعي أبوي تقليدي، وبوجهه العلماني التقدمي، أبوي مستحدث. في الوجه الأول تراه مباشرة في تجسّده بالموقف الديني المحافظ، اما في الوجه الثاني فتراه مستقراً وراء خطابه وشعاراته النهضوية التي لم تتغيّر منذ أن رفعها قاسم أمين في نهاية القرن الماضي.

والموقفان متناسقان رغم تعارضهما ولا يختلفان كثيراً على صعيد الممارسة، فهما ينبعان من إطار الفكر الرجالي الذي تحجَّر عبر السنين في قيم وممارسات وعادات وطقوس انغرست في أعماق الشخصية الأبوية والأبوية المستحدثة.

ما أحاول وصفه هو خطورة الاشكالية المتمركزة حول قضية المرأة وتعقداتها السيكولوجية في الذهنية الرجالية العربية والإسلامية. لهذا فإن التغيير في الوعي حول قضية المرأة يتطلب أكثر من مجرد المقاربات النظرية والفكرية. إنه يتطلب العمل المباشر على صعيد الممارسة الاجتماعية وبخاصة الممارسة السياسية.

هنا يبرز دور الحركة العلمانية ومسؤوليتها في اتخاذ الخطوات اللازمة لاشراك المرأة في النشاطات السياسية على مستوى المساواة الكاملة، لكي يوفّر للمرأة المنطلق الذي يمكّنها من التعبير عن موقفها وإبراز وجهة نظرها الخاصة حول كافة الشؤون التي احتكرها الخطاب الرجالي. بهذا يصبح بالامكان صياغة النص النسائي، ولأول مرة، الذي طمسه الخطاب الرجالي المهيمن منذ نشوء هذا المجتمع.

ما هو مضمون النص النسائي؟

لست أدري ما هو أو ما سيكون محتوى هذا النص، لكن أعرف تماماً أنه من خلال هذا النص سيصبح بالامكان سماع صوت المرأة وتفهم كلماتها ومعرفة الصيغ التي ستعبّر فيها عن نفسها، وربما اكتشاف نقدٍ للنص الرجالي لم يقدر الخطاب الرجالي نفسه على القيام به.

بهذا يشكّل اشتراك المرأة في النشاط القومي تلك الخطوة الجذرية التي ستمكّنها من الخروج من حالة الصمت التي تعيشها وإلى التحدث عن نفسها وعن المجتمع وعن الماضي وعن الحاضر والمستقبل بلغة غير تلك التي فرضتها الأبوية والأبوية المستحدثة.

إذا اتحنا للمرأة مثل هذه الفرصة ـ لتقول ما تفكر فيه وما تشعر به ـ فإنها ستتمكن من انتاج نص جديد لا عهد لتاريخ ثقافتنا الرجالية بمثله: نص مبدع، ولغة مبدعة، يكشف عن حقائق رفضنا مجابهتها، وعن أفكار ومشاعر كنا نخاف من معرفتها.

هناك نصوص نسائية بين أيدينا تقدّم لنا نمطاً عن الكتابة النسائية المبدعة التي أشير إليها. لنقرأ الفقرات التالية حول مقولة: «تحرير المرأة» كما حدّدتها ثلاث مفكرات عربيات: خالدة سعيد، فاطمة المرنيسي، ونوال السعداوي.

خالدة سعيد: «ما هي المرأة في بلادنا؟». «لو سألنا عن هوية امرأة ما، لقلنا هذه زوجة فلان أو أم فلان أو أخته وأحياناً بنت عمه أو بنت أخيه إذا كان معروفاً. وما هي المرأة؟ هي أنثى الرجل، إذ ليس لها وجود مستقل. انها الكائن بغيره لا بذاته. ولأنها كائن بغيره فلا يمكنها، في إطار الأوضاع التقليدية، أن تعيش بذاتها. لا هي تشعر بالاكتمال بذاتها، ولا المجتمع يقبلها ككائن بذاته. انها المثال النموذجي للاستلاب، ذلك أن واحداً من أبعاد شخصيتها يطغى على سائر الأبعاد، وعلى انسانيتها». (**مواقف**، تشرين الثاني/كانون الأول ١٩٧٠، ص ٩٤).

«ما لم يتحرّر الناس (رجالاً ونساء) من الأفكار المسبقة عن المرأة ـ وهي أفكار تكوّنت

على مر العصور، من خرافات وتصوّرات غير علمية، ومركبات نقص واستعلاء ـ وما لم تصبح البنى الاجتماعية مهيّئة لانطلاق شخصية المرأة وتفتحها في مناخ من الحرية ومن احترام الشخص الإنساني، بعيداً على كل تمييز واضطهاد وبسبب الجنس أو العرق، كما جاء في بيان حقوق الإنسان. ما لم يتحقق هذا كله، ستبقى هذه القضية مفتوحة». (المصدر نفسه، ص ٩١).

فاطمة المرنيسي: «تعديل قانون الأحوال الشخصية، المساواة في فرص العمل والأجور الخ. [لا يكفي]... فاستراتيجية تحريرية للمرأة لا يمكن أن تُشيَّد إلّا إذا استرجعت المرأة ما ضاع منها: الزمن والكلام عن تحولاته وتغيّراته وتطوّراته واستهلاكه وتوظيفه ولتخطيط المستقبل. وأهم من ذلك التمتع به كحاضر، كلحظة عابرة، كلحظة ممكن أن تتحوّل إلى متعة». (التحديات التي تواجه المرأة العربية في القرن العشرين، القاهرة، ١٩٨٧، ص ٥٥).

«كتب التاريخ ملأىء بالمعلومات عن هذا الأمير الأموي أو ذاك الوزير العباسي. نحن نعرف ماذا يرتدي هذا الأمير أو هذا الوزير وماذا يأكل وكيف يرفّه عن نفسه، وكم من الدنانير اسبغ على الشاعر الذي اعجبه شعره أو على الجارية التي لفتت نظره بجمالها، لكننا لا نعرف شيئاً عن الحالة الاجتماعية أو الاقتصادية التي يعيشها الشاعر أو الجارية ـ *أو يعيشها اللحام أو بائع الخضار أو العطار أو الفلاح أوالعتال ـ في زمن ذلك الأمير أو الوزير*». (**Women in the Muslim Unconscious, New York.**، ١٩٨٤، ص ٥٦).

نوال السعداوي: «إن قضية تحرير النساء العربيات ليست قضية إسلامية وليست قضية حرية جنسية، وليست عداء للرجل، وليست ضد التقاليد الشرقية، لكنها قضية سياسية واقتصادية أساساً، وهي ضد الأنظمة الاستعمارية داخل المنطقة العربية وفي العالم الخارجي، وهي ضد جميع أنواع القيود والاستغلال الاقتصادي والجنسي والاجتماعي والثقافي والأخلاقي». (**وجه المرأة العاري**، بيروت، ١٩٧٧، ص ١٦٧).

«الوعي الاجتماعي لا يتحقق للمرأة دون تحقيق الوعي الذاتي. فهل يمكن للمرأة التابعة لزوجها أن تحرّر الأخريات أو تحرّر الوطن من التبعية؟ إن فاقد الشيء لا يعطيه. ومن هنا أهمية التحرّر الذاتي أو التحرّر الفردي للمرأة العربية من أجل التحرر الاجتماعي والسياسي العام. وبالمثل فإن التضامن والتنظيم السياسي والاجتماعي للنساء يساعد المرأة على التحرّر ذاتياً واكتساب الثقة بنفسها لمواجهة مشاكلها والتغلب عليها». (التحديات التي تواجه المرأة العربية في القرن العشرين، ص ٤١).

في الوعي الجديد، الذي لن تفرزه إلّا المشاركة الفعلية بين الرجال والنساء يصبح بالامكان إعادة النظر ليس فقط في مفهوم «المرأة» بل أيضاً في مفهوم «الرجل». ذلك الوعي الذي كان (وما زال) يرفضه اللاوعي الأبوي، ويقف بوجه أية محاولة للقيام به. فالمساواة بين الرجل والمرأة في هذا السياق لا تعود مجرد مثلٍ أو شعارات بل عملية خطيرة تهدّد باسترجاع المرأة انسانيتها وحقوقها الكاملة، والقضاء على الهيمنة البطركية والتفوّق الرجالي في المجتمع.

هدى بركات

رؤية واعتراض

كيف تمكن المساهمة في عدد مواقف الخاص بالمرأة دون البدء بالاعتذار؟

ذلك أني أعرف تماماً بدهية أن المرأة العربية كائن مقهور، وواقع تحت الظلم، وسيحفل هذا العدد ـ لا بد ـ بالشروح والتحليلات المسهبة والعميقة حول واقعها الاجتماعي المرير والقوانين اللاإنسانية التي تشرط وجودها طفلة وزوجة ومطلّقة ووارثة وموروثة... وحول العُقد والأمراض النفسية التي تعاني منها وتنعكس على البنية الاجتماعية العربية ككل، وحول الاضطهاد الكبير الذي يتخذ من النص الديني حجة ليلفق أحكاماً شرعية لا ترضى بها عدالة الدين والتسامح بل تقرّ بها عين القبيلة في استنساب أضعف الضحايا...

ولأني امرأة عربية وكاتبة يخطر لي أن أعتذر لأني ـ رغم إلحاح المشكلة ـ لا أجدها في هواجس الكتابة لديّ ولا في أولويات همومي وأسئلتي العميقة. ولا أستطيع الادعاء. ذلك ربما لأن وعيي لها، الذي تشكّل على مرحلتين: الأولى ـ وليس لنا فيها خيار في الطِفولة، والثانية وعي العالم البالغ، كان وعياً مشروطاً بهوامش يبدو أنها كانت مؤثرة، وبالتالي بردّ فعلٍ لم تزده مشاهدة العالم المحيط إلا إحباطاً واستنكافاً.

في الوعي الأول للذات، حين كنت طفلة، لم أعانِ من القهر كوني أنثى، لم أُمنع من التعلّم لألازم البيت وأعماله المضنية. لم أُختن، ولم أُحجّب ولم يتم إقصائي إلى المساحة الداخلية المعزولة للحريم. ولا أعتقد أني في هذا شديدة الاختلاف عن أبناء جيلي.

ولـدت في مجتمع ريفي عشـائري. وحتى سن العـاشرة لم تلد أمي سوى ثـلاث فتيات كنت أنا أكبرهن. كنت النعمـة التي أسبغها الـرب على أمي بعـد أن توفيت ابنتهـا البكر وركبها هاجس ريفي من موت جميع مواليدها. وحين أرى الآن كمية الصور الفوتوغرافية التي التقطها لي أبواي أستطيع التخمين بـطول الساعـات التي أمضياهـا بالـنظر إليّ. كل أخت من أُختيَّ كان مولدها عيداً صغيراً، بانتظار العيد الكبير حين مولد أخي، بالطبع.

لم أشعر يوماً أن أمي كائن أقل شأناً لأن ما من قـرار كان يُتخـذ بدون مـوافقتها. وإذا كانت تقضي معظم وقتها في المطبخ فهي لم تكن مستضعفة خاضعة، ولم يكن مسموحاً لنا - أو لضيوفنا - مدّ اليد إلى الطعام قبل أن تحضر وتبارك. بل إن أبي كان يبدو أكثر تعرضاً للضعف منها لأنه كـان يعود أحيـانـاً من عمله حـزينـاً وغـير قـادر عـلى التحكم بشروط الخـارج. ذلك ربمـا لأننا لم نكن أغنيـاء، ولأن أمي كانت تسيّر في البيت قـانـون الإرادة الشخصية التي لا تخضع للظروف. كانت بهذا المعنى كـائنـاً مـدلّلاً، هـذا ما عـرفته حـين خـرجت من بيتي إلى العمـل وأنـا مـدججـة، إلى جـانـب إرادتي، بشهـاداتٍ من أحسن المدارس التي عَرِقا دماً ليدفعا أقساطها.

جسدي لم يكن عيباً ولا عورة لكنه كان معقماً ودون جنس. كـانت الصحة معلّمتـه لا اللذة أو الحرام. هذه ربمـا قصة أخـرى لكني لم أهمله كعيب، وقد أرجأ مشاكـل نموّه إلى وقتها، أي إلى ما بعد الطفولة حيث، في المـراهقة، كـان ينبغي منعه وتحصينـه حتى يصير مكافأة وهدية لمن يستحق وحين يحين الوقت. لكنه كذلك كـان مجبولاً بـالخطيئـة الأصلية التي ولد فيها والتي سنقضي حياتنا في محـاولة التكفـير عنها بـطهارة لا نصـل إليها. هكـذا كان الجسد يبقى طـويلاً مفصـولاً عن جنسه، مـرتبكاً إزاءه ومـذنباً لا محـالة. لكن هـذه اللذة المشروطـة بالألم لم تكن سـوءاً كلّها إذ هي كـانت قـادرة عـلى التحـوّل عن سجلّهـا الأصلي (الديني) إلى سجلّ مختلف تماماً...

لكن بالطبع لم أكن كائناً بلا جنس على المستوى الاجتماعي - وبالمرارة المتوجّبة. طفلةً، رأيت أمي مـرةً تبكي في الخفاء. بكـاءً لا يحتج أو يحنق. قـالت لي بعد إلحـاح أن رجـلي الصغيرة هي بمثة صبي، لكنها حزينة لأنها لم تنجب صبياً. كانت الجملة شديدة التناقض مثيرة للحيرة. وبـالتكرار بـدأت أفهم. من الشكر عـلى فنجان القهـوة وحتى المنـاسبـات الكبيرة. طبعاً كما في كل القصص: كنا بيتاً ناقصاً دون «مفتاحه» مهـدداً بأن يصـير يومـاً مقفلاً وقاحلاً. لكن عندما ولد أخي ما عاد من داع لشعـوري أو شعورهمـا بالنقصـان.

اكتملت الفرحة. وكنت محبوبة إن لم يكن مثله فربما أكثر بقليل. هل كان ذلك لتعويضي مسبقاً عما سوف يجيء.

ثم عرفت المرارة الأولى التي لم تلتئم: بأن هذا الاسم ليس اسمي النهائي، وبأن هذا البيت الذي أحب كثيراً ليس بيتي إلى الأبد. بأنه يجدر بي أن أغادره وأتركه لأخي الذي سوف يحتفظ به وباسمه. عرفت أن كوني أنثى يعني أني كائن يسير ويتغيّر ولا يمكث في مكانه الذي اعتقده نهائياً والذي لا يُستبدل. صار يحيّرني هل الذكر هو الذي يسافر في الأمكنة والمسافات أم هي الأنثى التي نعتقدها صاحبة المكوث والإقامة. وما هو يا ترى مكاننا. كل التباس كان يثري أسئلتي ويمنح عقلي ـ في الحزن ـ نعمة الشك والحاجة إلى البحث.

لكن هذه المرارة التي لم تلتئم كانت تجد ما يلطّفها: أمي القوية في مكانها، كنا كأننا في بيتها لا في بيت أبي، وخالاتي وعمّاتي الكثيرات اللواتي يملأن الغرف. أتنقل بين أيديهن وعطورهن، مرتاحات ضاحكات كما في الأحلام. ينتفن حاجبيّ ويكحلن عينيّ. يتغزلن بثدييَّ الصغيرين ويهدينني حمّالتي الدانتيل الأولى. يحملن الحلوى ويزغردن لحيضي الأول ساخراتٍ من دموعي، فيما عمتي العزباء غارقة في حزن غرامها الذي ضاع لتوّه. وأبي محمرّ الأذنين في خجله وسعادته العارمة يصطنع الجهل بما يجري ويخرج من البيت.

كذلك لم أنشأ (لا أنا ولا غيري على ما أعتقد) في مجتمع استهلاكي حتى أرى أن أبي الذي ينتج الفلوس يستبدّ بأمي التي ترزح تحت نير التبعية الاقتصادية. كان دائماً معها من المال أكثر مما معه وتضنّ إذن أكثر منه حين أطلب. كان صعباً عليّ في البداية أن أفهم حاجة النساء للاستقلال الاقتصادي، وكنت أميل إلى أن أجد في المسألة عقاباً تنزله بأفرادها مجتمعات قاسية مستبدة، بعيدة عنا. ففي بيئتي حيث تعمل المرأة في بيتها وفي حقلها، نساء يحملن السلاح ويقمن الصلح في مشاكل السقاية (الدور في ريّ المزروعات) والانتخابات النيابية. حتى أن قاسم أمين بدا لي ـ في المدرسة ـ حالة مستهجنة حتى أني كنت أعتقد أنه إنما يريد أن يصلح مجتمع العرب القدماء جداً، أنا التي كنت أصاب بالإسهال كلما دخلت المديرة لتوزيع العلامات الشهرية خوفاً من أن لا أكون في المستوى المتوخّى، والتي كانت جدتي التي تعلمت عند الراهبات الإيطاليات تقسم ـ بالإيطالية ـ برأس موسوليني الذي كانت تعتقد أنه أحد القديسين الشديدي البطش.

هل إن ما أرويه حالةٌ شاذة نسبياً؟ طبعاً.

هذا ما أدركته فيما بعد، حين كبرت واتسع مجالي رؤيتي وعرفت إلى أي مدى أنا معنيّة بمشاكل هذا العالم العربي (حتى قبل الحرب الأهلية اللبنانية) وإلى أي مـدى تحمل طـرافة بعض ملامح طفولتي عبئاً في خطر تحوّلها إلى انعزال واستعلاء وتخلّف.

العيش الذي انتقل من الريف إلى بيروت الشـديدة التلوّن والتعقّـد والمفارقـات ووعي المشاكل السياسية والاجتماعية الـذي كان يفتـح شهيتنا عـلى الرؤيـة والمراقبـة والقراءة، والذي حمل الجيل الذي سبقنا ثم جيلنا في أحيان كثيرة إلى الصين (الماويّـة) لم يكن ليغفل عن مشكلة المرأة في العالم العربي. وما كان باستطاعتنا أن نقرأ دوبوفـوار دون أن نرى مـا تعانيه المرأة العربية قربنا. لكن المشكلة لم تكن هنا. كانت في طريقة صياغتنا لما اعتقـدناه ـ أو لما اعتقدوه مقاربة أو قراءة صحيحة لهذه المشكلة ولمجمل المشاكل.

سوف لن نغرق الآن في نقاش موضوع الحداثة وما الذي صار إليه، وعلى من أو مـاذا تقع مسؤولية إعاقتنا وما صرنا فيه اليوم.

ولأن الشهادة قراءة أكثر ميلاً للتركيز على الذات يهمني أن أقول لماذا لا أهجس ككاتبة بقضية تحرر المرأة العربية وهي القضية العادلة والملحة.

ليس فقط لأن مجمل ما يكتب في علاقة ما مع هذه القضية لا يعنيني، بل هو يستفزني ويعيدني إلى قناعـة أن ما تتم محاولته في صـدد قضية المرأة العربيـة هو جـزء منسجم مع مجمل ما تمت وتتم محاولته في ما يسمّى تحرير أو تحديث الكـائن (أو الفكر) العـربي. وهو يجعلني أكثر التصاقاً باستنكـافي وأكثر إصراراً عـلى أن الكتابـة (الأدبية) عمـل مقطوع عن الجماعة وهو لا يتم تحت إلحاح الضرورة الاجتماعية أو السياسية المبـاشرة، بل إن نكـرانه واحتجاجه يتخذان سبلاً هي من التخفي والموازبة بحيث لا نستطيع التحكم بها تماماً.

والاحتجاج على الجماعة يعني بالنسبة لي الاحتجاج على السلطة، تلك التي تقهـر المرأة طبعـاً، ولكن أيضاً تلك التي تـدّعي (أو تعتقد) أنها تنتصر لهـا على الأخصّ، لأنها سلطة هي الأخرى، متجذرة صارت منذ سنين، ومستقرّة، إن لم يكن في السياسـة (تمـاماً) ففي الثقافة على الأكيد.

إن كل الإيديولوجيا العربية، ذلك الكلام المفبرك على أساس أنـه محتج ومعـارض من أجل التقدم والتحرر، هو كلام يرجعُ، صارَ، على أصحاب تصنيعه بالفائدة الجمّـة ـ كما يبدو ـ وهم يعرفون على الأرجح أنه كلام منقطع عن الواقع إلى درجة الخسارة المحققـة، لكنه مستمر حتى الآن بإنتاج فراغه العارم.

لنحصر الكلام بإحدى مظاهر مشكلة المرأة العربية وهو الأكثر دلالة وراهنية اليوم وهو الحجاب. أنصار تحرر المرأة هم حتماً ضد الحجاب. كانوا وما زالوا. وبعدما كنا خلصنا أو كدنا من الحجاب تتكاثر المحجبات اليوم على نحو خرافي. هل ترى عدل أنصار المرأة في خطابهم عن هذه القضية بالذات شعرة واحدة منذ ما بعد النهضة، منذ الستينات وحتى اليوم؟ حتى إنهم ما زالوا يسمونها (وللتسمية دلالة كبيرة) «ظاهرة الحجاب»، على أنها عارض طارىء! الأسماء ـ الأقلام ـ النجوم نفسها مستمرة في دفاعها نفسه عن قضية المرأة فيما المرأة مستمرّة (كأنْ نكايةً) بالوقوع ضحية التضليل والتجهيل أكثر فأكثر وبما لا يُقاس، وكأنها هي نفسها ذلك الكائن الناقص العقل الذي لا يريد أن يفهم صالحه.

تكرار مكرور على تكرار مكرور لا يريد أن يفقد مادة سلطته ولا يريد أن يشكك لحظة في صحة وتفوّق هذه المادة ولو لم يبقَ حجر على حجر، ولو أثبتت جميع محصّلات الواقع خطأه الفاحش، ذلك أنه رديف ومبرر عظيم للسلطة التي يدّعي أنه يعارضها. إذ إن تلك السلطة هي بحاجة ماسة لتلك المعارضة التي تعطيها مشروعيتها وتكون ضدّها الظاهري لا نقيضها في الجوهر. وهي تشبهها إلى حدّ مذهل في التعصب والانغلاق.

قلت مرةً لنفسي ـ في إحدى المؤتمرات النسائية في بلد عربي ديمقراطي ـ قلت لنفسي: لو كنت مكان هذه الصبية الجالسة منذ الصباح تستمع إلينا لخرجتُ مباشرةً إلى أقرب ستارة ورميتها على رأسي وتحجبت، نكايةً وضجراً، وإحساساً عميقاً باليأس والإفلاس. فإذا كانت نصوص الدين تظلمني أو هي الذريعة لظلمي (وهذا موضوع بيزنطي آخر) فهي ما زالت أسهل عليّ وأكثر شبهاً بنفسي مما أسمع. كانت الدكتورات مستغرقات في الشجب والتصدّي، في التعميق والحفر بعيداً، وفي استنباط الألفاظ الحديثة المقعّرة التي لا تدلّ على شيء، وفي إيراد المراجع المعاصرة، وفي «التناقش» المضني فيما بينهن على المصطلح الأدقّ علمياً، وفي المحاولات المريرة لتصحيح التراث الإنساني الذكوري المجحف في التاريخ والجغرافية وعلم الحساب والوراثة الجينية، والميثولوجيا أيضاً التي اقترحت إحداهن تصحيحها وإعادة كتابتها بشكل عادل يساوي بين الرجال والنساء لتصحيح مسار الفكر الإنساني من جذوره وإلا فإننا نضيّع وقتنا في تقويم الأغصان المعوجة! كمية من الذكاء الغبي الذي، في شغله على مادة سلطته، يبرىء مستغلّيه على أفضل وجه. إذ كما استعملت السلطات (وهي أكثر انسجاماً مع نفسها على الأقل) معارضة الإخوان المسلمين لكي تخلص من معارضة الشيوعيين (القدامى طبعاً) يستعملون الآن النساء ضد معارضة الأصوليين الأخطر والأكثر راديكالية. قد يقول أنصار

تحرر المرأة: حسناً لماذا لا نركب الموجة إذا كانت تخدم أهدافنا. لا شيء، أقول. وفيما هم يركبون الموجة ويستغرقون في الركوب تتحجب النسوان بمزيد من الإصرار...

المحجبة ليست جاهلة. إنها متعلّمة وتتخصص في أكبر الجامعات. إنها امرأة ناجحة في بيتها وفي عملها حين تعمل، وليست سجينة الغرف الداخلية المعتمة. ليست مقصيّة ولا سلبية وقليلات جداً المحجبات لقاء أجر مادي، لنعترف. والمحجبة ليست ضحية إنما تهمة وعلامة على فشل مناصريها الأشاوس في سلطات البلدان العربية الديمقراطية وفي أشكال معارضة تلك السلطات. إنها معترضة عميقاً على حياة المدينة التي أنتجوها سياسياً واجتماعياً، نفسياً واقتصادياً. لقد علّمها أصحاب الانفتاح والنهضة، وجعلوا لها قوانين عمل تقول إن زهرة وجودها لا تتفتح إلاّ في السوق. غرّبوها مرات عديدة ورأت بأم عينها كم أن النتائج مخزية. مخزية لدرجة أنها مستعدة للعودة إلى البيت عند أي دعوة للعودة. مستعدة لتنظيف أوساخ أولادها بدل أوساخ الشارع وفساده الذي تعرف كم أنه عميق. ومستعدة لقهر زوجها والأمل برأفته على قهر رب عملها ووزيره الذي لا سبيل إلى رأفتها.

الحجاب صار فاصلاً عن العالم، عازلاً. إنه ابتعاد واستنكاف. حافظة لجسد منتهك لا يريد أن يشبه المساحة العامة، ولا الشارع ولا البناية البشعة. كأنه مشربية لتصفية الضجيج والحرّ والغبار، عودة إلى ذاكرة البيت، وبيت للذي لا بيت له ولا مكان، لذلك الكائن الذي يسير ولا يجد مكاناً للإقامة. لكي تشبه المرأة ذاكرة مدينتها التي تزول وتهدر. الحجاب كأنه باب ترده المحجبة دوننا... ومرةً أخرى تثبت صحةُ القول بأن المرأة هي الزئبق الأكثر دقة في الدلالة على أمراض مجتمع ما.

الكتابة ليست مستند تظلّم من أجل قضية عادلة. إنها أعقد من هذا بكثير. وحين أقول إني لست كاتبة مناضلة في صفوف كتاب التشكّي ورفع التظلّم من أجل تحرير المرأة من الجهل والتخلف والاضطهاد، حين أقول هذا أعتقد أنها طريقتي في ارتداء الحجاب أي المعارضة.

لا أستطيع أن أرى العالم إلاّ في ذكورة وتأنيث وإلا في علاقة شديدة الالتباس والتعقيد بينهما. ولعلّ الكتابة هي حين أستطيع أن أكون الاثنين معاً. تماماً.

هدى بركات
(لبنان)

مي غصوب

لم تعد الصورة كما كانت

يمكنني، اليوم، بسبب الحركات النسوية وتأثيرها على صورة المرأة في المجتمع عموماً، وعلى وضعها خلال العشرين سنة الأخيرة، أن أكون نفسي، وأن أتصرف بصدق أكبر حيال «محيطي». فأنا، حالياً، أتعامل مع الأشياء وواقعها، خارج ما فرضته الطبيعة. فهي أبطأ في وتيرة تحوّلاتها من تحوّلاتنا، وخطاها أثقل من خطاي.

الآن، تحررت من الحاجة الضاغطة لأن أبرهن، لنفسي وللآخرين، أنني قادرة على التفكير والإنتاج مثلما يقدر الرجل. وأهم من هذا، أنني أصبحت فعلاً مسؤولة عن فشلي، لا عن نجاحي فقط.

كان يمكن، قبل التأثير العميق للحركات النسوية، أن أقول: لم يُسمح لي بالقيام بهذا، أو، لم أستطع فعل ذلك بسبب النظر دونيّاً إليّ أنا المرأة.

صحيح أن القوانين بقيت محبطة، لكن الصورة لم تعد كما كانت، والصورة ليست مستقلة عن الواقع، بل هي تلتصق به إلى درجة الاندماج. لقد صار أصعب من ذي قبل على العنصريين ضد المرأة أن يفرضوا تمييزهم، وبالتالي، صار أصعب عليّ أن أُرخي نفسي، وأستسلم إلى تحميل جنسي مسؤولية ما لا أقوى على إنجازه أو ما لا أثابر على إتقانه.

الآن، وبعد كل ما أنجزته الحركة النسوية، أستطيع أن أنتقدها من دون شعور بالذنب، لأنها، إلى جانب مواجهتها الذكوريين وكارهات الذات، أضحت تواجه خطرها

الآتي من نفسها. فهي، كونها نجحت كحركة وصارت مؤثّرة معنويّاً، وإلى حدّ بعيد فعلاً، قد ترتاح في إيديولوجيّة رفعتها على نحو صارم في البداية، مثلها مثل الجندي وراء المتراس. وباتّباعها طريقاً كهذا، لن يبقى منها، بعد مرور السنوات والتجارب كلّها، سوى الجمود وقلّة الإبداع.

يمكنني، اليوم، أن أزعج معتقداتي النسويّة بقيم تنافسها عندي، ولا تقلّ عنها حقيقيّة، في رأيي. من ذلك شعوري بفرديتي وتفضيلها على مصلحة الجماعة في أغلب الأحيان، حتى لو كانت هذه الجماعة «النساء». هذا هو حقّي الآن، ولا سيّما بعد أن أحرزت الحركة نجاحات لا رجوع عنها في هزّ المعتقدات المتخلّفة في شأن المرأة، والمجحفة بحقّها.

قد يسهل عليّ مثل هذا الكلام، وأنا عرفت النضال النسوي في لبنان، لبنان قبل الحرب حين كان متسامحاً حيال فتاته. بعد ذلك جئت إلى أوروبا حيث لا يستطيع أحد أن يحدّ من حركتي وخطواتي وسفري لأني امرأة، ولا يقف أحد بيني وبين احتلالي رقعة من الشارع تتسع لي ولأحلامي.

فالقوانين قد تختلف بين «الشرق» و«الغرب»، إلا أن الصورة وصورتنا عن أنفسنا لا تخضعان لحدود قومية وجغرافية في أيامنا هذه. وتبقى الأحلام والرغبات ملكنا المطلق حيثما وجدنا.

مَيّ غصوب

حازم صاغيّة

الحيّز المنتهك

بين القضايا العادلة التي يعرفها المرء، اثنتان أعدل من غيرهما، لأن التعامل معهما أكثر وحشية منه مع باقي القضايا. وهاتان إنما هما قضيتا المرأة والعنصرية. ففي الظلم الوطني أو الديني أو الطبقي، يمكن للإرادة الإنسانية أن تتدخّل وتعدّل المسار. ويمكن حتى للصدفة أن تفعل هذا الشيء أيضاً. فالفقير قابل، ولو نظرياً، لأن يصير غنياً، والمهزوم يُحتمل أن ينقلب منتصراً، أو أن «يخون» جماعته وينضمّ طوعاً إلى المعسكر الآخر. أما المؤمن على دين معيّن فيسعه أن يعتنق ديناً آخر يؤمن عليه.

لكن المرأة لا تصير رجلاً، والأسود لا يصير أبيض. هنا يأخذنا اضطهاد بعض البشر بعضهم الآخر إلى كهف «الجوهر» الثابت، أي إلى الأقدار المبرمة التي لا تحول. هكذا نصير وجهاً لوجه أمام شيء أقرب إلى وطأة الهمجية منه إلى مظالم الاجتماع.

طبعاً بات في إمكان العلم تغيير الأجناس، كما بات في مقدوره تغيير اللون والملامح، على ما يدلّنا يابانيون كثيرون أرنبوا أنوفهم ووسّعوا فتحات عيونهم وجعلوا ألوانهم بيضاء. ومن شاهد المغني والراقص مايكل جاكسون عرف كيف أمكن للمرء أن يستبدل شكله ولونه وجنسه دفعة واحدة.

وهذا إذا ما صحّ أننا لا نستطيع تعميمه، إلا أننا لا نستطيع نبذه بصفته إشارة إلى مستقبل ما. والمستقبل كثيراً ما استبقته مبادرات أفراد قليلين، وغالباً ما مهّدت الطريق إليه التخيّلات على نحو ما فعل أندريه أماًلريك حينما تخيّل التداعي السوفياتي، فلم يخطىء إلا في حسبة السنوات.

ما أزعمه، إذن، أن هذين الاضطهادين الأشرس والأكثر انتساباً إلى «جوهر» إنساني مزعوم، هما، بدورهما، آيلان إلى السقوط. وكنا رأينا، في أوقات سابقة، بعض بدايات هذا السقوط غير المهيب. فالعضل، بوصفه حجّة الرجل على المرأة، لم يعد يساوي شروى نقير في عالم تتقدّم أدوات العمل فيه وتتمكنن. أما قيم الرجولة والذكورة والفحولة فلا يمكن أن يُكتب لها المستقبل في عالم يميل إلى قيم تعاكس تلك المذكورة أعلاه. فليس من الصدف العمياء أن يكون مايكل جاكسون شاء لوجهه أن يقترب من وجه الأنثى، كأنه يخلط فيه وجهي الجنسين معاً، بعدما درجت النسويات الأوليات على تقريب أشكالهن وسلوكهن من الرجل، أو «الغارسون» كما شاع طويلاً. وكم أتذكّر قول صديقي حسن داوود الذي رأى أن العالم مقبل على يوم وشيك يُمتدح فيه المرء لأنه... جبان. ويبدو أن حرب الخليج الأخيرة عجّلت في استحضار القيم الجديدة، حيث انكفأ «النشامى» و«حماة الديار» أمام جندي أميركي نال ميدالية الحرب، وتبيّن، إبّان تظاهرة واشنطن المطالبة بحقوق المثليين، أنه كان مُثلياً.

حقّاً إن العالم سائر في اتجاه تضييع الفوارق واستدخال أحد طرفيها في الآخر، ومن ثمّ توجيه الضربة القاصمة إلى «الجوهر» وسائر أشكال الحدود الطبيعيّة القاهرة. وهذا ما لا نلمسه في العمل فقط، ولا في التزاوج والاختلاط بين الأعراق المقيمة في المدن الكوزموبوليتية الكبرى، بل أيضاً في الدمقرطة الواسعة التي يُحدثها التكافؤ حيال المعلومات. فقد ولّى الزمن الذي يعود فيه الرجل إلى بيته ليخبر امرأته، التي تعيش على انتظار أخباره، ما الذي يجري في عالم خارجي هو مجهولها المطلق. وفي الإعلان كما في السينما والأغنية، بات في وسع المرأة أن تحضر كما يحضر الرجل، وأن تقول ما تقوله بثقة لا تقلّ عن ثقته، حتى ليبدو وكأن آلاف السنوات تفصلنا عن ذاك الأمس القريب حين كانت «الحرمة» لا تهدّد، إذا هدّدت، إلا بالانتحار.

هذا التفاؤل لا يعني أن التاريخ أضحى في جيوبنا، أو أنه يتقدّم مثل تقدّم الولد الشاطر الذي لا ينجح في السرتفيكا إلا لينجح، بعد أربع سنوات، في البريفيه. فالتاريخ فيه انتكاسات وانهيارات ربما كنا، نحن العرب، نعيش اليوم إحداها. والنساء، تحديداً، بين أكثر فئات المجتمعات العربية تعرّضاً لمفاعيل هذا الجنون العاصف الأشبه بنكبات الطبيعة. فالبلدان العربية التي يُنتهك الحيّز النسائي فيها، مثله مثل حيّز الأقليات العرقية أو الدينية أو اللغوية، يتزايد اليوم. ويكفي أن نستشهد بما تعيشه الجزائر الآن

لنلمس كيف تتربّع المرأة في سدّة المظلوميّة التي ينتسب إليها المثقّفون والأجانب وغيرهم.

مع هذا فما يمكن قوله أن انتصار المستقبل للمرأة أحد البراهين على أن ثمّة مستقبلاً.
أما إذا استحال المستقبل وطغى الطوفان، فعندها لكل حادث حديث.

حازم صاغيّة

فاطمة ابراهيم

«تبكر بالوليد والفائدة تملا الايد»

تتعرض المرأة السودانية للاضطهاد وقبل أن تولد ـ هذا المقطع الوارد أعلاه مأخوذ من أغنية شعبية مشهورة تردد عند زفاف العريس إلى بيت العروس، تتمنى الأغنية للعريس أن تكون باكورة إنتاجه ابناً ذكراً حتى تملأ الفائدة يده، والفائدة المشار إليها هنا هي أن الابن عندما يكبر بالتأكيد سيعمل وسينفق على والديه ـ أما البنت فلا تعمل ولا فائدة منها لأنها ستكون عبئاً على والديها. إن نظرة تفضيل الرجل على المرأة السائدة في بلادنا، كان لا بد أن تضع بصماتها على حياتنا وجوننا الأسري؛ أقول هذا بالرغم من أنني نشأت في أسرة متعلمة ـ أماً وأباً ـ ومتدينة، وبالرغم من أن والديّ لم ينتهجا في تربيتنا سياسة تفضيل الابن على البنت ـ ولهذا ولأن والديّ غرسا فينا حب القراءة والاطّلاع، فقد كنت أتضايق عندما تطلب مني والدتي الدخول إلى المطبخ لإعداد طعام أو شراب، وأحتج على عدم تكليف إخوتنا الذكور بذلك. ودائماً كنت أتساءل عن الجهة التي قسمت العمل بين المرأة والرجل، فأعطت المرأة العمل في المطبخ وداخل البيت، وأعطت الرجل العمل والإنتاج خارج البيت. وفي مرة جاءني شقيقي الشاعر صلاح رحمه الله بكتب عن الاشتراكية والمرأة، وجدت فيها الإجابة على تساؤلي. وأثبت في ما كتبه أن تقسيم العمل بين الجنسين واضطهاد المرأة بدأ مع تكوين أول مجتمع طبقي، ألا وهو المجتمع العبودي. عندما تكونت طبقة العبيد وأصبحت تسخّر للقيام بالإنتاج الزراعي وغيره في أراضي وبيوت النبلاء والأسياد، وأبعدت المرأة نهائياً عن المساهمة في الإنتاج العام، وحصر عملها داخل البيت وفي تربية الأطفال؛ وهكذا تكوّن مجتمع «الحريم» داخل البيوت، وانعزلت النساء عن كل نشاط خارج البيت. واستمر الحال في المجتمع الإقطاعي أيضاً بصورة

أسوأ، وأصبحت المرأة تعتبر عورة ومصدر عار. ونشأ حجاب المرأة في أوروبا في القرون الوسطى، وهبّت الكنيسة لتكريس تلك الظاهرة باسم المسيحية، فمنعت دنوّ المرأة من الهيكل على أساس أنها نجسة، وحرّم دخولها الكنيسة إلا وهي محجبة. ولبس الراهبات، والزي الذي ترتديه العرائس الأوروبيات هو من بقايا حجاب المرأة الأوروبية في عهد الإقطاع في القرون الوسطى. معنى ذلك أن حجاب المرأة ليس خاصاً بالإسلام ـ كل هذا ساعد على إيقاظ وعيي وشجعني لأن أواصل المساعي للمعرفة والعمل ضد هذه الأوضاع الظالمة ـ ولفت نظري للتطابق بين تفسير الاشتراكية العلمي التاريخي لأسباب اضطهاد المرأة، وما ورد في أغنيتنا الشعبية من تفسير.

وعلى ضوء ذلك الوعي الذي اكتسبته، بدأت ألقي نظرة شاملة على وضع المرأة في بلادنا ـ فاكتشفت أن اضطهاد المرأة يستمر حتى بعد ولادتها وطوال حياتها ـ فالأم التي تكرر ولادة البنات ولا تلد فارس الأحلام قد تتعرض للطلاق؛ وكأنما كان في إمكانها التحكم في تحديد نوع المولود. ويتجسد ذلك الاضطهاد أيضاً في شكل البيت، حيث يخصص الجزء الأكبر والأجمل منه للرجال، وتقدم أطايب الطعام عادة للرجال أولاً ثم تأكل النساء ما تبقى، مع أن المرأة هي التي تصنع الطعام. وتجري عملية الختان الفرعوني للبنات في سن مبكرة، والغرض منها هو الحفاظ على بكارة الفتاة وشرفها. هذا وبالرغم من أن لا علاقة لها بالإسلام إلا أنها أخذت طابعاً دينياً، وهي بالطبع مماثلة لحزام العفة الذي كانت تلبسه الفتاة الأوروبية في القرون الوسطى. ولا تستشار الفتاة عند زواجها، ويتولى الأب مهمة اختيار الزوج وعقد الزواج ـ وفي كثير من الحالات، خاصة في القرى، تزوج الفتاة قبل سن البلوغ، لأنها تعتبر عورة يجب سترها بأسرع فرصة ممكنة، وحتى لا يفوتها قطار الزواج وتصبح عانساً تجلب العار لأسرتها وتصبح عبئاً على والدها وأخوتها. هذا وقد تزوج إلى رجل في سن والدها، خاصة إذا كان متيسر الحال، لأن الرجل، كما يقول المثل الجاري «لا يعيبه إلا جيبه». وتتجه كل قوانين الأسرة لمصلحة الرجل. والأب هو صاحب الكلمة الأولى في البيت ومن بعده الأبناء الذكور. . وهكذا سمي البيت زوراً «مملكة المرأة»، وهو في الحقيقة مملكة الرجل. للرجل حق تعدد الزوجات وحق الطلاق بدون قيد، في حين أن قانون الطاعة يجبر الزوجة على الرجوع إلى زوجها بقوة الشرطي حتى لو كانت متضررة منه وغير راغبة في العيش معه. وقانون الحضانة يعطي الأم بعد الطلاق حق حضانة البنت حتى التاسعة من عمرها، وحضانة الابن حتى سن السابعة ثم ينتزعها الأب. ولا يوجد قانون للنفقة يلزم الأب بالإنفاق على أبنائه بعد الطلاق. هكذا وفي جنوب السودان، بالرغم من أن الأغلبية تدين

بالمسيحية، إلا أن تعدد الزوجات منتشر هناك، مع أن المسيحية لا تقر التعدد. والسبب في ذلك أن تعدد الزوجات يشكل مؤسسة اقتصادية، لأن المرأة تقوم بمعظم عمليات الزراعة وإنتاج طعام الأسرة، ولهذا كلما كثر عدد الزوجات كلما زادت ثروة الزوج، وكلما كثر عدد أبنائه مما يكسبه قوة ومكانة اجتماعية مرموقة. وهكذا يتضح أن العامل الاقتصادي أقوى أثراً من العامل الديني. ونفس الشيء يتكرر في غرب السودان، مما أدى إلى بروز ظاهرة قتل الزوجات لأزواجهن. أما في شرق السودان، فإن المرأة لا زالت مبعدة تماماً عن الإنتاج، وتعاني من تخلف فظيع. ويعتبر مجرد ذكر اسمها أمام الغرباء مصدر عار. حتى أن التلميذ الصغير في المدرسة الأولية، إذا سئل ضمن الإجراءات المدرسية عن اسم أمه فإنه يفر من المدرسة ولا يعود إليها إطلاقاً. وتحرم المرأة من الميراث مع أنهم هناك يدينون بالإسلام. وهنا أيضاً تتأكد غلبة العامل الاقتصادي على العامل الديني ـ المرأة لا تنتج فلا يحق لها الميراث.

هذا داخل الأسرة، وعلى نطاق المجتمع أيضاً تبرز ظاهرة اضطهاد المرأة في انخفاض عدد مدارس البنات، إلى أقل من نصف مدارس البنين. ولا تخرج للعمل سوى فئة بسيطة من النساء. وكان عمل النساء ينحصر في التمريض والتدريس فقط ـ وكانت المرأة تتقاضى ٤/٥ أجر زميلها في العمل مع أنها تحمل نفس المؤهل وتؤدي العمل نفسه كماً ونوعية. ولا تتساوى المرأة العاملة مع زميلها في العمل في فرص التأهيل والتدريب والترقي، وتحرم من الدخول في الخدمة المعاشية. وقانون المشاهرة الذي وضعه الحكم البريطاني، يجبر المرأة العاملة على تقديم استقالتها بعد الزواج لتعمل بموجب عقد عمل مؤقت شهراً بشهر، مما يجعلها عرضة للحرمان من حقوقها وللتشريد، ولا تمنح المرأة العاملة عطلة للولادة مدفوعة الأجر. هذا ولا تمارس المرأة أي نشاط اجتماعي أو اقتصادي أو سياسي خارج البيت. وفي القرى حيث تشارك النساء في عمليات الزراعة، فإن عملها يعتبر جزءاً من عمل الرجل ولا تتقاضى أجراً عليه ـ وتحرم من حق امتلاك أرض زراعية باسمها.

الاستعمار ودخولي ميدان السياسة

لقد سيطر الاستعمار البريطاني على بلادنا في الفترة ما بين ١٨٩٨ ـ ١٩٥٦ وكان واضحاً أنه خطط لكي تستمر المرأة، نصف المجتمع، متخلفة وبعيدة عن كل نشاط خارج المنزل، حتى يضمن عدم استيقاظ وعيها وبالتالي عدم اشتراكها في النضال ضده، وحتى يضمن في الوقت نفسه ترعرع الأجيال القادمة في أحضان الجهل، وهو ما يسهل

مهمته واستمرار سيطرته على بلادنا. ولذا وضع كل العراقيل ليحول دون دخول الفتيات السودانيات إلى الجامعة ـ فمثلاً حذفت الإدارة البريطانية كل المواد العلمية من منهج مدرسة البنات الثانوية العليا بحجة أن عقلية الفتاة السودانية غير مؤهلة لاستيعاب المواد العلمية، وأن مهمة المدرسة أن تخرجهن ربات بيوت ناجحات. وهذا دفعنا لأن ننخرط في النضال السياسي ضد الاستعمار ـ فأصدرت مع مجموعة من زميلاتي الطالبات جريدة حائط بالمدرسة، أوضحنا فيها ضرورة انخراط المرأة في العمل ضد الاستعمار. ولهذا، ولأول مرة في تاريخ السودان، دخلت طالبات المدرسة الثانوية العليا في إضراب احتجاجاً على سياسة الإدارة البريطانية. ففصلتنا الإدارة، نحن طالبات السنة النهائية وبعد تدخل من قبل بعض الشخصيات السياسية، وافقوا على السماح لنا بالجلوس لامتحان شهادة كمبردج، ولكنهم رفضوا عودتنا إلى المدرسة لإكمال المنهج الدراسي في محاولة للحيلولة دون نجاحنا ـ من جانبنا قررنا مواجهة ذلك المخطط، لإثبات مقدرتنا على النجاح رغم العراقيل التي وضعت أمامنا ـ وبالفعل سجلنا نجاحاً بنسبة ٦٠٪.

هذا وفي عام ١٩٥٢، ومن ضمن مجموعة من القيادات النسائية الرائدة التي كونت رابطة المرأة المثقفة في عام ١٩٤٧ والتي ماتت في عام ١٩٤٩ ـ وإلى جانب بعض العناصر الشابة ـ كونّا الاتحاد النسائي. وتجنبنا الخطأ الذي وقعت فيه الرابطة بحصر عضويتها في المتعلمات فقط، وكان عددهن ضئيلاً جداً، عدا انحصارهن في العاصمة. ففتحنا باب العضوية لكل النساء السودانيات، وكونّا فروعاً للاتحاد في الأقاليم بهدف خلق حركة نسائية جماهيرية واسعة القاعدة. ولكن نسبة لعدم تجربتنا فقد حصرنا نشاطنا في العمل الإصلاحي والخيري، بفتح فصول لمحو الأمية بين النساء وتقديم محاضرات حول قضايا المرأة والطفل، وبجمع تبرعات مالية للأسر الفقيرة. في ذلك الوقت كانت الحركة الوطنية في حالة مد ثوري ضد الاستعمار، وهو ما أدى إلى إجبار السلطة الاستعمارية لتوقيع اتفاقية تنص على جلاء القوات البريطانية عن السودان في عام ١٩٥٦. وتقرر انتخاب حكومة سودانية لتستلم السلطة من الحكومة الاستعمارية ولتستكمل إجراءات الاستقلال. وبالفعل استلمت الحكومة السودانية السلطة، وكنا نظن أن ذلك كان كافياً لحل مشاكل المرأة والوطن. وبعد فترة تقدم الاتحاد النسائي إلى الحكومة بمذكرة يطلب فيها توفير قابلات مدربات في أطراف المدن والقرى حيث تلد النساء بطريقة بدائية تعرض حياتهن وحياة أطفالهن للخطر. ولكن لدهشتنا لم تستجب الحكومة السودانية لذلك المطلب بالرغم من أنه مطلب إنساني فأدركنا أنه لا سبيل إلى الحصول على حقوق المرأة إلا بالنضال من أجل انتزاع تلك الحقوق، وأن العمل الإصلاحي وحده لن يحرر المرأة من

الاضطهاد ولا حتى من الأمية ولن يساويها بالرجل، وأن العمل الخيري بجمع التبرعات والصدقات لن يقضي على الفقر والحاجة. لهذا قررنا تبني الأسلوب المطلبي، مع الاستمرار في أسلوب العمل الإصلاحي والخيري لجذب القطاعات النسائية المختلفة للالتفاف حول الاتحاد. ونتيجة لذلك أجرينا تعديلاً في دستور الاتحاد قررنا فيه النضال من أجل الحصول على حقوق المرأة وحددنا تلك الحقوق بما يلي:

الحقوق السياسية

ـ حق التصويت وحق الترشيح لدخول البرلمان، وحق التمثيل في كل المؤسسات التشريعية والسياسية والإدارية على قدم المساواة مع الرجل.

الحقوق الاقتصادية

ـ حق الاشتراك في كل مجالات العمل، ما عدا تلك التي حرمتها منظمة العمل الدولية.

ـ الحق في الأجر المتساوي للعمل المتساوي.

ـ المساواة في فرص التأهيل والتدريب والترقي.

ـ حق الدخول في الخدمة المعاشية.

ـ حق في عطلة للولادة مدفوعة الأجر، مع ساعات للرضاعة حسب ما نصت عليه اتفاقية منظمة الصحة العالمية.

ـ إلغاء قانون المشاهرة الذي يجبر المرأة العاملة على الاستقالة من العمل بعد الزواج.

ـ تحريم عمل الأطفال.

الحقوق الاجتماعية

ـ محو الأمية بين النساء محواً كاملاً.

ـ توفير فرص التعليم الإلزامي المجاني في كل المراحل على قدم المساواة بين الجنسين.

ـ توفير فرص العمل للجنسين وتحويل المرأة إلى قوة منتجة.

ـ توفير العلاج المجاني للجنسين والاهتمام بالأمومة والطفولة، واعتبار الأمومة وظيفة اجتماعية تدخل في إطار التنمية.

ـ توفير دور الحضانة ورياض الأطفال لتسهيل مهمة الأم العاملة.

ـ تحسين مستوى معيشة المواطنين.

ـ توفير مياه الشرب النقية والإضاءة الكهربائية في القرى حيث لا تتوفر.

ـ توفير السكن الصحي المريح لكافة المواطنين.

الحقوق الأسرية

ـ تحديد سن الزواج بحيث لا يسمح به دون سن البلوغ.

ـ إصدار قانون يعتبر عقد الزواج باطلاً إذا تم بدون استشارة الفتاة أو بدون رضائها.

ـ تغيير وثيقة الزواج بحيث تضمن كل حقوق الفتاة، وعلى أن توقع أو تبصم عليها الفتاة عند عقد الزواج.

ـ تقييد عدد الزوجات بحيث لا يسمح به إلا في حالة المرض المستعصي شفاؤه، والذي تستحيل معه المعاشرة الزوجية، أو في حالة العقم الذي لا يرجى منه علاج (وضعنا هذا الشرط الأخير ونحن نعلم أن لا ذنب للمرأة في العقم ولكن لا بد من وضعه مراعاة للمفاهيم السائدة في مجتمعنا والتي كان يستحيل القفز فوقها في ذلك الوقت).

ـ إلغاء قانون الطاعة الذي يجبر الزوجة على الرجوع إلى بيت الزوجية بواسطة الشرطي.

ـ منح الفتاة حق وضع العصمة في يدها، كما أباح لها الإسلام ذلك على أن تشترط ذلك عند عقد الزواج.

ـ منح الزوجة حق الطلاق في حالة إثبات الضرر من زوجها، حسب الشريعة الإسلامية، وتمنح كذلك حق الطلاق في حالة عدم رغبتها في العيش معه، على أن يحدد القاضي التعويض حسب إمكانياتها المادية.

ـ تعديل قانون الحضانة بحيث تمنح الأم حق حضانة البنت حتى الزواج والابن حتى سن البلوغ.

ـ سَن قانون للنفقة يلزم الأب بالإنفاق الكامل على أبنائه بعد الطلاق.

بعد تفصيل هذه الحقوق وضحت لنا ضخامة المهمة وضرورة التخطيط للقيام بها، ولهذا كان لا بد من القيام بالخطوات التالية:

إجراء تعديل في الهيكل التنظيمي للاتحاد النسائي، بحيث يساعد على توسيع قاعدته وعلى تدريب أكبر عدد من القيادات الشابة ـ فحولناه من تنظيم مركزي تقوده لجنة تنفيذية تدعمها القاعدة، إلى تنظيم مرن تنتشر لجانه في الأحياء والقرى، مما يسهل ويشجع النساء في الحي على الانخراط في عضويته، ويهيىء الفرصة أمام شابات الحي للتدرب على القيادة، واستنباط الأشكال التنظيمية وأساليب العمل وأنواع النشاط الملائمة لنساء الحي ولكل قطاع من القطاعات النسائية، لأن ما يناسب الطالبات والشابات مثلاً لا يناسب ربات البيوت وهكذا. بجانب ذلك أنشأنا مكاتب مركزية، مكتباً للمرأة العاملة، ومكتباً للإعلام، ومكتباً للثقافة، ومكتباً للطالبات ـ وكذلك كونّا جمعيات تعاونية لربات البيوت تديرها ربات البيوت أنفسهن وعدداً من رياض الأطفال.

قررنا التركيز على المطالبة بالحقوق السياسية، حق التصويت وحق الترشيح، لنحول المرأة إلى قوة سياسية مؤثرة، مما يدفع الأحزاب السياسية إلى التسابق لاكتساب أصوات النساء في سبيل حسم صراعها حول السلطة وكرسي الحكم. وهذا بالتأكيد يسهل مهمتنا في انتزاع بقية الحقوق. وفي نفس الوقت فإن الحصول على الحقوق السياسية أسهل من الحصول على بقية الحقوق، لأن الأحزاب الطائفية وأحزاب اليمين كلها تدرك أن نفوذها وسط النساء أكبر، فهي لا تمانع في منح النساء حقوقهن السياسية، هذا في حين أن الحصول على حقوق المرأة العاملة أمر صعب لأنه مرتبط مباشرة بالهيكل الاقتصادي وبالصراع الطبقي، أما الحقوق الأسرية فترتبط بالتشريعات الدينية.

ولكل ما تقدم بدأنا المطالبة بالحقوق السياسية في عام ١٩٥٤ فواجهتنا معارضة شرسة باسم الإسلام من قبل الجبهة الإسلامية وبعض رجال الدين؛ ونظموا ضدنا حملة شعواء من كل المساجد، واتهمونا بالإلحاد وبالخروج على القيم والتقاليد. فأدركنا أن لا سبيل إلى مواجهة تلك الحملة الجائرة إلا بسلاح الإسلام نفسه، لأن الأغلبية الساحقة تدين بالإسلام وتجهل حقيقته لانتشار الأمية بينها بنسبة عالية، الأمر الذي يسهل مهمة خداعها

باسم الإسلام. وبالفعل درسنا الإسلام من مصدره الحقيقي القرآن الكريم والأحاديث النبوية المثبتة، فتوصلنا إلى الآتي:

ـ أن الإسلام الذي ظهر في القرن السابع، حينما كانت المرأة الأوروبية تتعرض لاضطهاد فظيع في القرون الوسطى، أنصف المرأة وحرّم وأدها.

ـ الإسلام لم يفضل الرجل على المرأة والآية الشريفة التي يستغلها أعداء المرأة المتدثرون برداء الإسلام زوراً، لا تعكس التفضيل على الإطلاق وهي تقول ﴿الرجال قوّامون على النساء، بما فضل الله بعضهم على بعض، وبما أنفقوا من أموالهم﴾(سورة النساء: الآية ٣٤) أولاً القوامة لا تعني التفضيل إنما تعني المسؤولية ولذا أعطيت المسؤولية للرجال لأن المرأة لم تكن تخرج للعمل آنذاك. ولهذا كلف الإسلام الرجل كأب وأخ وزوج وابن بالإنفاق عليها ـ ولو كانت القوامة مطلقة للذكور على الإناث لانتهت الآية الكريمة عند كلمة النساء. ولكن ذلك لم يحدث، وجاء الجزء التالي من الآية الكريمة ليؤكد أن القوامة مشروطة بالتحلي بالصفات التي يفضل الله بها المسلم على المسلم والمسلمة أو المسلمة على المسلم والمسلمة ـ وجاء هذا الجزء من الآية ليقول ﴿بما فضل الله بعضهم على بعض﴾ ولم يقل بعضهم على بعضهن أو عليهن. ثم جاء المقطع الأخير ليبرز سبب قوامة الرجل على المرأة وهي ﴿بما أنفقوا من أموالهم﴾. إذن سبب تكليف الرجل بالمسؤولية هو إنفاقه على المرأة. معنى هذا أن الآية الكريمة تؤكد ما جاء في تفسير الاشتراكية، وما جاء في أغنيتنا الشعبية. ونفس التفسير ينطبق على الآية الكريمة الأخرى التي يستغلها خصوم المرأة وهي التي تقول ﴿ولهن مثل الذي عليهن وللرجال عليهن درجة﴾ والدرجة هنا سببها إنفاقه عليها. هذا وقد اكتشفنا أيضاً أن الإسلام لم يحرم اختلاط الجنسين، وأعطى المرأة حق العمل وحق الاشتغال بالسياسة. وليس هذا وحسب، بل إن الإسلام لم يبح تعدد الزوجات بالشكل الذي شاع. وحتى فيما يتعلق بالإرث، وشهادة امرأتين مقابل رجل لا يعني على الإطلاق أن الرجل يساوي امرأتين، وبالإضافة لكل ذلك فإنه لا توجد دولة دينية في الإسلام؛ ويمكن إثبات ذلك بآيات واضحة. عندما توصلنا إلى كل تلك الحقائق بدأنا في مواجهة المدعين باسم الإسلام بسلاح الإسلام الحقيقي. وهنا برزت لنا ضرورة إيجاد منبر فكري يبصر النساء بحقوقهن، ويوضح موقف الإسلام الجوهري من قضايا المرأة ويحارب الأفكار الخاطئة حول قضية المرأة ليحمي الحركة النسائية من الانحراف. فأصدرنا صوت المرأة في عام ١٩٥٥ وأصبحتُ رئيسة لتحريرها ـ وحددنا في صدر عددها الأول ما يأتي:

ـ تحرر المرأة لا يعني التخلص من الثوب السوداني وارتداء الأزياء الأوروبية، التي لم تؤد إلى تحرر المرأة الأوروبية نفسها إذ لا زالت بعيدة عن المساواة في الحقوق وفي اتخاذ القرار ـ والتحرر لا يعني تحررنا من قيمنا وتقاليدنا الحسنة ومحاكاة الغرب.

ـ تحرر المرأة ومساواتها لا يتم بالتشبه بالرجال في اللباس أو المظهر أو العادات الضارة كشرب الخمر والتدخين.

ـ الرجل ليس عدو المرأة، وليس مسؤولاً كجنس عن تخلفها وعدم مساواتها، بدليل أن هنالك رجالاً يتعرضون للاضطهاد والظلم. المسؤول الحقيقي عن ظلم المرأة هم مجموعة الرجال المسيطرين على السلطة والحكم، والذين يرسمون السياسات ويضعون القوانين وينفذونها. لهذا لا بد من التعاون مع المنظمات النقابية والطلابية والشبابية والقانونية والصحفية ومنظمات حقوق الإنسان. وكل المنظمات غير الحكومية من أجل توفير الديمقراطية وحماية حقوق الإنسان وتوفير العدالة الاجتماعية وتحقيق التحرر الاقتصادي ودعم السلم، وتحرير المرأة ومساواتها في الحقوق وفي الاشتراك الكامل في اتخاذ القرار.

تحرير المرأة يعني تحريرها من الاضطهاد المزدوج كأنثى داخل البيت وكمواطنة وعاملة على نطاق المجتمع، يعني تحررها من الجهل والتخلف والعطالة والمرض.

ـ ضرورة الوقوف ضد عرض المرأة في وسائل الإعلام كأنثى بالتركيز على جمالها وجسدها وأنوثتها، وإستغلالها في الدعايات التجارية كالسلعة؛ بل يجب التركيز عليها كمواطنة وكمنتجة، وعلى دورها المساوي للرجل في حقل التنمية الاقتصادية والسياسية والاجتماعية وداخل الأسرة.

ـ قضية المرأة جزء من قضايا المجتمع ولا يمكن أن تحل بمعزل عن حل قضايا المجتمع. ولهذا لا بد من اشتراك جماهير النساء في حل مشاكل مجتمعاتهن.

ـ الإسلام لم يظلم المرأة ولم يحرمها من حقوقها الاقتصادية أو السياسية أو الاجتماعية أو الأسرية ولم يفضل الرجل عليها.

وهكذا لعبت مجلة صوت المرأة دوراً كبيراً في حماية الحركة النسائية من الانحراف، وإلى جانب الاتحاد النسائي برزت منظمات كثيرة على الساحة السودانية وركز بعضها على محاربة الختان الفرعوني، ووجد هذا الاتجاه دعماً مادياً ومعنوياً من مؤسسات غربية كثيرة. ولكن الاتحاد لم ينحرف إطلاقاً مع ذلك التيار وظل يؤكد أن التركيز على محاربة الخفاض

وحده لن يؤدي إلا إلى تحقيق حرية العلاقات الجنسية التي نالتها المرأة الأوروبية بصورة كاملة ولدرجة أضعفت الزواج الشرعي، ومع ذلك لم تحقق لها المساواة بل ولم تحمِها من العنف والاغتصاب الذي يشكل أحط أنواع الاضطهاد ـ الخفاض الفرعوني نتيجة للاضطهاد وليس سبباً له. والمعروف أن التركيز على أعراض ونتائج المرض لن تؤدي إلى علاجه، وإنما يتم العلاج بالقضاء على الأسباب؛ وعليه فإن القضاء على ظاهرة الخفاض الفرعوني لن تؤدي إلى تحرر المرأة من الاضطهاد ولا إلى مساواتها بالرجل ـ ولكن القضاء على الأمية بين النساء سيساعد على رفع مستوى وعي النساء وبالتالي إلى القضاء على الخفاض الفرعوني وكل العادات المتخلفة الضارة، وفي نفس الوقت تؤهل المرأة للقيام بدورها في المجتمع وفي داخل الأسرة.

هذا وفي عام ١٩٥٨ حدث انقلاب الجنرال عبود العسكري بتوجيه ومساعدة من الولايات المتحدة، لأن كل الأحزاب السياسية والنقابات رفضت المعونة الأميركية، على أساس أن بلادنا ليست في حاجة إلى معونة أجنبية، ويمكنها الاعتماد على مواردها الداخلية المتوفرة. وكان هدف الولايات المتحدة أن تفرض معونتها بالقوة. وبالفعل بعد الانقلاب قامت الحكومة العسكرية بحل الأحزاب والمنظمات النقابية وكذلك الاتحاد النسائي بالرغم من أنه لم يشترك في معركة رفض المعونة الأميركية. ولكننا فيما بعد عرفنا السبب في حل الاتحاد النسائي مما جاء في تقارير الاستخبارات البريطانية حول شؤون مستعمرتهم السودانية، والتي أصبح الحصول عليها ممكناً بعد مرور خمسين عاماً عليها. فقد جاء في تلك التقارير أن الاستخبارات البريطانية تعتبر الاتحاد النسائي أشد خطورة من النقابات لأنه يعمل على إيقاظ نصف المجتمع، وذلك بدوره سيؤثر على الأجيال القادمة.

هذا وبعد حل الاتحاد النسائي حولناه إلى تنظيم سري، أخذ ينظم النساء للاشتراك في الإطاحة بالحكم العسكري، لأنه بدون توفير الديمقراطية لا يمكن حل قضايا المرأة. وقد لعبت مجلة صوت المرأة دوراً كبيراً في ذلك. وفي أكتوبر ١٩٦٤ انفجرت ثورة شعبية عارمة أطاحت بالحكم العسكري، ولعبت النساء فيها دوراً بارزاً لأول مرة في تاريخ السودان. ولذا كان من أول قرارات حكومة الثورة أن أعطت المرأة حق التصويت وحق الترشيح. وبهذا وضع الاتحاد النسائي الجبهة الإسلامية أمام أمرين أحلاهما مُر. إذا قبلت حقوق المرأة السياسية بعد أن رفضتها باسم الإسلام فهي الخاسرة، وإذا رفضتها فإنها الخاسرة لأصوات النساء. وكان أن قبلتها وداست على راية الرفض التي رفعتها باسم الإسلام. فنظمنا حملة واسعة ضدها كشفنا فيها استغلالها للإسلام زوراً لتغطية مواقفها

الرجعية ضد المرأة، لأنه لا يمكن أن تكون حقوق المرأة السياسية محرمة باسم الإسلام في عام ١٩٥٤ وحلالاً في عام ١٩٦٤. ورشحت الجبهة الإسلامية إحدى عضواتها اللاتي انفصلن عن الاتحاد عندما طالب بالحقوق السياسية، وترشحت من جانبي. ولم توفق مرشحة الجبهة الإسلامية، وفزت في الانتخابات التي أجريت عام ١٩٦٥ وأصبحت بذلك أول نائبة برلمانية سودانية.

البرلمان والمعركة من أجل المرأة العاملة

من داخل البرلمان ركزت على المطالبة بحقوق المرأة العاملة ومساواتها بزميلها في العمل. ومن أجل ضمان الحصول على أصوات النساء، أخذت الأحزاب توجه نوابها في البرلمان بتأييد مقترحاتي حول حقوق المرأة العاملة. ولكننا كنا نعلم جيداً أنهم يفعلون ذلك للاستهلاك والدعاية، ولا ضمان إطلاقاً لتنفيذ تلك المقترحات. ولهذا كان لا بد من إيجاد أداة لممارسة الضغط ليتم التنفيذ ـ فكونّا لجنة للدفاع عن حقوق المرأة العاملة مثّلنا فيها اتحاد نقابات العاملين واتحادات الطلبة والشباب وبعض الشخصيات الوطنية. ونظمت اللجنة حملة واسعة للمطالبة بتنفيذ القرارات التي صدرت عن البرلمان حول حقوق المرأة العاملة، وكان من ضمنها تهديد النقابات بالإضراب إذا لم تساوَ المرأة العاملة بزميلها في العمل في كل الحقوق. وما أن حل عام ١٩٦٩ حتى نالت المرأة السودانية الحقوق التالية:

ـ حق الاشتراك في كل مجالات العمل.. ودخلت كل المجالات بما فيها القوات المسلحة وجهاز الشرطة والأسواق والقضاء.

ـ الحق في الأجر المتساوي للعمل المتساوي.

ـ المساواة في فرص التأهيل والتدريب والترقي.

ـ حق الدخول في الخدمة المعاشية.

ـ حق عطلة الولادة مدفوعة الأجر وقدرها ثمانية أسابيع مع ساعات للرضاعة.

ـ إلغاء قانون المشاهرة.

وفي مجال قوانين الأسرة حققنا الآتي:

ـ إلغاء قانون بيت الطاعة.

ـ منح الزوجة حق الطلاق في حالة إثبات تضررها ومنحها حق الطلاق في حالة عدم رغبتها في الاستمرار مع زوجها على أن تدفع تعويضاً للزوج.

ـ عدل قانون الحضانة فأصبح للأم حق حضانة البنت حتى الزواج والابن حتى سن البلوغ.

ـ سن قانون للنفقة يلزم الأب بالإنفاق على أبنائه بعد الطلاق على أن لا يخصم للأطفال أكثر من نصف دخل الأب.

هذا وفي مايو ١٩٦٩ حدث انقلاب جعفر نميري العسكري واستولى على السلطة. ولكنه لم يبادر إلى حل الاتحاد النسائي كما فعلت الحكومة العسكرية السابقة. ولهذا اتصل به الاتحاد وتوصل معه إلى اتفاق بأن يعترف من جانبه بالحقوق التي نالتها المرأة ويطبقها، وفي المقابل يعلن الاتحاد النسائي تأييده له. وبعد ذلك قرر الاتحاد أن ينظم حملة واسعة لمحو الأمية بين النساء والأطفال الذين لم يجدوا أماكن في المدارس. وعقدنا حلقة دراسية حول محو الأمية بالتعاون مع الاتحاد النسائي الديمقراطي العالمي ومنظمة اليونسكو، دعونا لها منظمات نسائية من إفريقيا والمنطقة العربية وبعض بلدان أوروبا. وطلبنا من الرئيس نميري أن يفتتحها ويعلن الاتفاق الذي تم بيننا بشأن تطبيق كل حقوق المرأة. ولدهشتنا أعلن أنه لن يحقق مطالب المرأة لأنها مستوردة. فاعتليت المنصة بعده، وكنت رئيسة الاتحاد آنذاك وأعلنت سحب تأييدنا له. وعلى أثر ذلك ساءت العلاقات بيننا وبين الحكومة. وفي عام ١٩٧١ أعلن حل الاتحاد النسائي بعد أن أغرى بعض قيادات الاتحاد فأحدثن انقساماً في الاتحاد، واشتركن في اتحاد نساء السودان الذي كوّنه نميري بعد حل الاتحاد. ومن جانبنا حولنا الاتحاد إلى تنظيم سري، وأخذنا ننظم النساء للاشتراك في الإطاحة بحكومة نميري. ولأول مرة في تاريخ السودان بدأ نميري اعتقال النساء. فظلت قيادات الاتحاد تتردد على السجن طوال فترة حكمه.

وفي عام ١٩٨٣ تحالفت الجبهة الإسلامية مع نميري. وأعلنوا تطبيق الشريعة الإسلامية وبايعوا نميري إماماً للمسلمين، (بالرغم من أنه لا تتوفر فيه شروط الإمامة). وكانت المرأة السودانية الضحية الأولى لما سمي بالحكم الإسلامي. فقد سنوا **قانون الشروع في الزنا**، ونصبوا محاكم الطوارىء لتنفيذه. وبموجب ذلك القانون كان يتم القبض على أي امرأة إذا تواجدت مع رجل ليس من أفراد أسرتها المباشرين، حتى لو كانا بكامل ملابسهما وفي الطريق العام وأثناء النهار. ثم ترسل المرأة إلى محكمة الطوارىء حيث تحكم بالسجن لمدة عام، وتجلد ثمانين جلدة، وتغرم مائة جنيه، ويشهر بها في كل

وسائل الإعلام. حدث هذا مع أن الإسلام قد تشدد في إثبات تهمة الزنا لدرجة جعلت إثباتها في حكم المستحيل. وكان الهدف من كل ذلك هو إجبار الأسر على منع بناتها من الخروج حفاظاً على سمعتها، وبهذا يتسنى لحكومة الجبهة الإسلامية إرجاع النساء إلى مجتمع الحريم. فقاوم الاتحاد ذلك القانون وعارضه من وجهة نظر الإسلام نفسه، وعارض أيضاً الدولة الإسلامية على أساس أنه لا توجد دولة دينية في الإسلام. وفي عام ١٩٨٤ ألقي القبض عليَّ وأنا في طريقي للطائرة للسفر إلى لندن للعلاج. فهاجمت الرئيس نميري وحكومته في ساحة المطار ووجهت له تهمة سرقة أموال البلاد هو وأسرته. فأعلن نميري بكل وسائل الإعلام أنه سيقدمني إلى محكمة الطوارىء العسكرية لأجلد وأرسل إلى السجن إلى مدى الحياة. وفي اليوم التالي قادوني إلى محكمة الطوارىء ولكن جماهير غفيرة أحاطت بالمحكمة؛ فأجّلت الجلسة إلى اليوم التالي فازداد الحشد الجماهيري. وأخيراً توصلت هيئة المحكمة إلى اتفاق مع نميري لإرسالي إلى لجنة طبية وإطلاق سراحي بحجة أنني كنت في حالة جنون مؤقت عندما هاجمته، للخروج من المأزق. وبالفعل تم إطلاق سراحي.

هذا وفي أبريل ١٩٨٥ انفجرت انتفاضة شعبية اشتركت فيها النساء اشتراكاً فعالاً، وأطاحت بحكم النميري، واستعاد الاتحاد شرعيته. ولكن قبل أن يتمكن من إعادة تكوين فروعه ولجانه، حدث انقلاب عسكري قامت به الجبهة الإسلامية بقيادة الضابط عمر البشير. وقامت الحكومة بحل الأحزاب والنقابات والاتحاد النسائي وبقية المنظمات النسائية. فتحول الاتحاد إلى تنظيم سري للمرة الثالثة.

حكومة الجبهة الإسلامية والمرأة

لقد كان هدف الجبهة الإسلامية باستمرار هو اضطهاد المرأة وحرمانها من حقوقها باسم الإسلام. وهي تشكل العدو الأول بالنسبة للمرأة ولهذا فإن الصراع بينها وبين الاتحاد نشب منذ أوائل الخمسينات؛ وقد انتصر عليها الاتحاد في معركة حقوق المرأة السياسية لأنه استعمل سلاح الإسلام نفسه الذي اعتمدت عليه في وقوفها ضد مساواة المرأة، وفي خداعها للمسلمين للوصول إلى كرسي الحكم. وقد كان لها ما أرادت وتسلمت السلطة في بلادنا في منتصف عام ١٩٨٩ عن طريق الانقلاب العسكري. واستلام السلطة بالقوة بحجة تطبيق الشريعة الإسلامية، يشكل انتهاكاً لمبادىء الإسلام نفسه. المعروف أن الإيمان هو جوهر الإسلام ومع ذلك فقد قال الله سبحانه وتعالى

مخاطباً رسوله الكريم ﴿من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾ ﴿ولست عليهم بمسيطر﴾ ﴿وما عليك إلا البلاغ﴾ فإذا أعطى الله الناس حق اختيار الإيمان أو الكفر وإذا أكد لرسوله أن لا سيطرة له على الناس وأن مهمته تنحصر فقط في إبلاغ الناس بالدين وحسب، فبأي حق يستعمل هؤلاء القوة لاستلام السلطة ويطبقون الشريعة الإسلامية بالقوة ورغماً عن أنف المسلمين؟ هذا ضد الإسلام نصاً وروحاً.

ما إن استلمت الجبهة الإسلامية السلطة في السودان حتى بدأت في القضاء على المكاسب التي حققها الاتحاد النسائي للمرأة. منعوا وصول النساء إلى المناصب العليا، وفصلوا النساء من السلك القضائي والقوات المسلحة وجهاز الشرطة، ثم زحفوا على كل الوظائف وفصلوا عشرات الآلاف من النساء من وظائفهنّ. وحاربوا البائعات في الأسواق، وأصدروا قراراً يعتبر الثوب السوداني زياً غير إسلامي، وأمروا النساء بارتداء الزي الإيراني لأنه زي إسلامي. واشتروا ملايين الكرابيج ووزعوها على أعضاء الجبهة الإسلامية لضرب النساء في الشوارع، وملأوا الأسواق بالزي الإيراني بأسعار باهظة، واحتفظوا بالقانون الذي سنوه في عام ١٩٨٣ الذي يحرم المرأة من السفر بدون صحبة أحد محارمها.

وانبرى الاتحاد النسائي للتصدي لتلك الهجمة الشرسة على النساء فأصدر بياناً تحت عنوان «هذا زي تجاري وليس زياً إسلامياً» ذكر فيه أن إيران أعطت الجبهة الإسلامية عشرات الآلاف من الزي النسائي الإيراني مجاناً، فاتخذت حكومة البشير ذلك القرار حتى تتمكن من بيع الزي الإيراني وتحقيق مبالغ طائلة من ورائه. وذكر البيان أن الإسلام لم يحدد زياً محدداً. وناشد الاتحاد الرجال أن يحموا النساء من الضرب في الشوارع، وعندما يسمعون صراخ امرأة في الشارع ليبادروا بالهجوم على أعضاء الجبهة وتجريدهم من الكرابيج وضربهم بها. وبالفعل تم ذلك فما كان من الحكومة إلا أن أصدرت أمراً بعدم ضرب النساء في الشوارع لأن الإسلام أمر بالمعروف والإقناع!!! واستبدلوا عقوبة الضرب بالغرامة أو السجن واكتفوا بفرض الحجاب و«ليس الزي الإيراني» على الطالبات والنساء العاملات مع التهديد بالفصل لمن لا ترتدي الحجاب. هذا وقد سيّر الاتحاد موكباً من ربات البيوت ضد الغلاء الفاحش ـ فقد ارتفعت أسعار ضروريات الحياة بصورة جنونية، وانعدمت السلع الأساسية وعلى رأسها الخبز والسكر وانتشرت المجاعة حتى في العاصمة والمدن الكبيرة. واستمرت الحرب الأهلية بين الشمال والجنوب، فأصبحت

النساء والأطفال أول ضحاياها. هذا وقد تكونت جبهة نسائية عريضة من الاتحاد النسائي وبقية المنظمات النسائية.

هذا هو واقع المرأة السودانية ونضال الاتحاد النسائي الذي حقق للمرأة في بلد إسلامي نامٍ كل تلك الحقوق التي لم تنلها معظم النساء حتى في البلدان الصناعية المتقدمة وإلى جانب ذلك فقد أصدر الاتحاد الكتب التالية:

١ ـ حصادنا خلال عشرين عاماً،	بقلم فاطمة أحمد ابراهيم.
٢ ـ المرأة العربية والتغيير الاجتماعي،	بقلم فاطمة أحمد ابراهيم.
٣ ـ المرأة العاملة السودانية،	أصدرته مجموعة أعضاء في المكتب الثقافي.
٤ ـ جرائم الأطفال،	المكتب الثقافي.
٥ ـ الأطفال والتعليم،	المكتب الثقافي.
٦ ـ أطفالنا والرعاية الصحية،	فاطمة أحمد ابراهيم.

وتحت التأليف:

١ ـ رسالة إلى ابني أحمد وجيله.

٢ ـ تحرر المرأة بين المظهر والجوهر.

٣ ـ الإسلام والمرأة.

وفي مجال العمل الخارجي والتضامن مع نساء العالم، فقد سجل الاتحاد عضويته في اتحاد النساء العرب والاتحاد النسائي الديمقراطي منذ عام ١٩٥٣ ثم في اتحاد نساء عموم أفريقيا، ووصل إلى عضوية لجانها التنفيذية نتيجة لمشاركته النشطة في تلك التنظيمات. وأخيراً انتُخب الاتحاد النسائي السوداني ممثَّلاً في شخص رئيسته فاطمة أحمد ابراهيم لرئاسة الاتحاد النسائي الديمقراطي العالمي. وهذه أول مرة تنتخب فيها امرأة عربية إفريقية مسلمة ومن العالم الثالث لهذا المنصب الذي ظلت تتعاقب عليه النساء الأوروبيات منذ تكوين الاتحاد في عام ١٩٤٥.

وأخيراً ما هو السبيل لتحرير المرأة ومساواتها؟

لقد اتضح من إحصائيات الأمم المتحدة أن النساء في كل العالم وحتى في الولايات

المتحدة وبريطانيا وكل بلدان أوروبا بعيدات كل البعد عن المساواة مع الرجال في الحقوق وفي اتخاذ القرار على كل المستويات وفي كل الميادين. وعليه لا بد من الانتباه للآتي:

ـ انتماء النساء للطبقات الرأسمالية أو الفقيرة وللأحزاب اليسارية أو اليمينية وللنقابات ولكل المنظمات لم يؤدِّ إلى تحررهن من الاضطهاد. إذن النساء كجنس تجمعهن قضية مشتركة هي قضية اضطهادهن وعدم مساواتهن مع الرجال في الحقوق وإبعادهن عن المشاركة في اتخاذ القرار. وبالرغم من كل ذلك هن أول ضحايا السياسات والقوانين التي يرسمها ويضعها وينفذها الرجال المسيطرون على السلطة؛ هن وأطفالهن ضحايا الحروب والصراعات الأهلية، لا بالتعرض للموت فقط وإنما بالتعرض للاغتصاب أيضاً، هن ضحايا المجاعات والفقر والهجرة واللجوء السياسي والتطرف الديني والتشرد وكل ما تفرزه سياسة الحكام الرجال من مشاكل.

ـ النساء في شمال الكرة الأرضية بالرغم من أنهن يعشن في مجتمعات صناعية متقدمة تدّعي الديمقراطية وحماية حقوق الإنسان وتدّعي الحضارة، وبالرغم من أنهن نلن حريات شخصية واسعة، وحريات في العلاقات الجنسية، إلا أنهن لا زلن يتعرضن، إلى جانب عدم المساواة، إلى العنف المنزلي والاجتماعي والاغتصاب بدرجة جعلتهن يركزن عليه بأكثر من التركيز على عدم المساواة التي هي السبب الأساسي في اضطهادهن. والنساء في جنوب الكرة الأرضية أو ما يسمونه بالعالم الثالث يعانين من شلل كامل كجنس، إلى جانب المشاكل العامة التي أصبحت ملازمة لبلدان العالم الثالث وهي المجاعات والفقر والجهل وغياب الديمقراطية وحقوق الإنسان والمرض والتشرد والحروب الأهلية... إلخ.

ـ إن قضية الاضطهاد المشتركة بين جميع النساء كجنس تقتضي توحيد جهودهن ليصبحن قوة مؤثرة قادرة على تحرير نفسها. ولكن نسبةً لاختلاف وجهات النظر وتعدد المنظمات النسائية واختلاف الظروف والأوضاع والتقاليد، فإن هذا الهدف قد يبدو مستحيلاً أو على الأقل صعب التحقيق، خاصة إذا وضعنا في الاعتبار الخطط والمحاولات المضادة التي تبذلها القوى المعادية لقضية المرأة على المستويين الحكومي وغير الحكومي، وما تلعبه وسائل إعلامها من أجل تضليل بعض القطاعات النسائية وتشتيت جهود المنظمات النسائية، والانحراف بالحركات النسائية عن التوجه الصحيح الذي يقود إلى حل مشاكل المرأة. ولكن برغم ذلك فإن الإمكانية متوفرة إذا نجحنا في الاتفاق حول برنامج عمل موحد على الأقل بين المنظمات النسائية الديمقراطية الواعية. وهنا أقدم مشروع خطة

عملية تقدمت بها إلى لجنة الاتحاد النسائي الديمقراطي العالمي التنفيذية، فأقرتها ولكن لم يبدأ تنفيذها بعد وهي:

ـ المعروف أن منظمة الأمم المتحدة بدأت تركز على قضية المرأة والطفل منذ عام ١٩٧٥، وتمخض ذلك الاهتمام عن اتفاقيات جيدة وقعت عليها معظم الدول وأجازتها، شملت الاتفاقيات حول المرأة، كل حقوق المرأة ابتداء من منع العنف والاغتصاب وانتهاء بإشراكها في التنمية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والأسرية وفي المؤسسات التشريعية والإدارية وفي اتخاذ القرار على قدم المساواة مع الرجل ـ واتفاقية الأطفال اشتملت على كل الحقوق والوسائل لحماية الأطفال.

ـ بإضافة قضية المرأة إلى بنود حقوق الإنسان كبند مستقل بذاته تحطم السياج الذي كان يحصر قضية المرأة في الوسط النسائي وحده، وكأنها قضية النساء وحدهن ولا تهم الرجل أو المجتمع. وهذا دفع بقضية المرأة إلى مركز حقوق الإنسان حيث مكانها الطبيعي الأساسي، معنى ذلك أن العمل من أجل حل قضايا المرأة لن يقع على عاتق المنظمات النسائية وحدها كما كان الأمر من قبل، إنما سيصبح من واجبات منظمات حقوق الإنسان أيضاً. وهذا يستلزم التعاون والتنسيق بين المنظمات النسائية ومنظمات حقوق الإنسان وكل المنظمات القانونية وغير الحكومية التي تهمها حقوق الإنسان وقضايا الديمقراطية.

مما تقدم اتضح أن الظروف العالمية أصبحت مهيأة لاتخاذ خطوات إيجابية لرفع الظلم عن المرأة وإنقاذ الأطفال وحل مشاكلهم. تلك الاتفاقيات تعكس اعترافاً عالمياً بحقوق المرأة وإدراكاً جماعياً لضرورة إنصافها وحل مشاكلها وإنهاء الاضطهاد الذي تتعرض له. إذن الوسيلة الأسرع لتوحيد الجهود والحصول على حقوق المرأة هي تحويل اتفاقات الأمم المتحدة من مجرد حبر على ورق إلى واقع معاش. وهنا أقترح بعض الخطوات العملية:

ـ نبدأ بعقد اجتماعات في كل بلد من بلدان العالم ندعو له كل المنظمات النسائية من اليسار إلى اليمين ومنظمات حقوق الإنسان والمنظمات النقابية والقانونية والصحفية وكل المنظمات غير الحكومية ومنظمات الأطفال لتضع برنامج عمل منظم وتنظيم حملة واسعة لممارسة ضغط سلمي على الحكومة لتنفذ اتفاقيات الأمم المتحدة التي وقعت عليها وأن توقع عليها إذا لم تفعل. تصل تلك الحملة ذروتها في يوم المرأة العالمي بعقد اجتماعات موسعة وجمع توقيعات وإرسال برقيات للأمين العام والجمعية العمومية للأمم المتحدة تطالب بتنفيذ اتفاقيات الأمم المتحدة الخاصة بالمرأة والطفل ـ وتستمر الحملة حتى عام ١٩٩٥ الذي ستعقد فيه الأمم المتحدة مؤتمر المرأة العالمي في الصين.

تكوّن لجنة من شخصيات رسمية وشخصيات عالمية وإقليمية من الجنسين لتقود الحملة العالمية وتعكسها وتثيرها داخل اجتماعات الجمعية العمومية للأمم المتحدة وتطالب بتنفيذ الاتفاقيات.

ـ نستفيد من حقوق المرأة السياسية مثل حق التصويت وحق الترشيح لترشيح أكبر عدد من النساء لعضوية البرلمان من اللائي يلتزمن بالمطالبة بحقوق المرأة، وأن نقوم بحملة واسعة وسط النساء ليمارسن حقهن في التصويت وأن لا يصوتن لأي مرشح رجل ما لم يلتزم ببرنامج مكتوب للدفاع عن حقوق المرأة ومطالبة الحكومة من داخل البرلمان لتنفيذ اتفاقية الأمم المتحدة الخاصة بالمرأة والطفل.

ـ نعقد مؤتمراً عالمياً لكل النساء الأعضاء في البرلمانات لاتخاذ خطوة موحدة وكسب تأييد أكبر عدد من البرلمانيين الرجال لإثارة قضية المرأة داخل البرلمانات ومطالبة الحكومات بتنفيذ اتفاقيات الأمم المتحدة التي وقعت عليها، أو بالتوقيع عليها إذا لم تفعل ذلك من قبل ـ هذا ونتصل بكل الشخصيات النسائية ورئيسات الحكومات لدعم تلك الحملة.

ـ نبدأ، بأسرع فرصة، حملة واسعة لمحو الأمية بين النساء والأطفال الذين لم يجدوا أماكن في المدارس في العالم الثالث والبلدان الأوروبية التي لا زالت بها أمية بين النساء، وتصحب حملة محو الأمية حملة توعية للنساء حول المساواة بين الجنسين، وحقوق الإنسان، وتنظيم الأسرة، والإسعافات الأولية، والتغذية وتربية الأطفال والديمقراطية، هذه الحملة تتم بالتعاون مع منظمة اليونسكو وكل المنظمات المحلية والإقليمية والعالمية المختصة بتعليم الكبار وقضايا التنمية.

ـ دور وسائل الإعلام هام جداً لإنجاح هذه الحملة.

ـ رفع قضية لمحكمة العدل الدولية حول انتهاك حقوق المرأة والطفل وعدم التزام الحكومات بتنفيذ اتفاقيات الأمم المتحدة التي وقعت عليها. نعرف مقدماً أن محكمة العدل الدولية مختصة فقط بقضايا الدول ولكن مجرد إثارتها حتى ولو لم تقبلها سيسلط الأضواء حول قضايا المرأة والأطفال ويدفع بتلك القضايا لمقدمة أحداث العالم.

إنها صرخة داوية. . . أطلقها. يا نساء العالم وحِّدْنَ جهودكن، كفانا ظلماً واضطهاداً وآلاماً. لنوحد جهودنا لنحصل على حقوقنا المشروعة وحقوق أطفالنا. . . فلنتوحد لنصبح قوة مؤثرة ضاغطة، ونفرض وجودنا ونشارك في اتخاذ القرار في كل الميادين وعلى كل المستويات، حتى نتمكن من توجيه القرار لمصلحتنا ومصلحة أطفالنا ومصلحة الرجل

والمجتمع في نفس الوقت. . . فلنتوحد لنتمكن من بناء مجتمع محلي وإقليمي وعالمي تسوده الديمقراطية والسلام والاستقرار. . وتتوفر فيه حقوق الإنسان والعدالة الاجتماعية. . مجتمعات توفر للإنسان الفرد مستوى معيشة يليق بإنسانيته، ورعاية صحية مجانية، وتعليماً مجانياً للجنسين على قدم المساواة وفرصاً كافية للعمل. . وتوفر للفرد حرية التعبير والتنظيم والحركة وحرية الفكر والعقيدة. . ولنقضي على كل أنواع الاضطهاد العنصري والطبقي والجنسي والديني والفكري والسياسي. هذه الدعوة نشرتها في كتيب باللغة الإنجليزية بعنوان «صرخة داوية» كل هذه الأهداف ممكنة التنفيذ إذا وحّدنا جهودنا وعقدنا عزمنا.

فاطمة ابراهيم
(رئيسة الاتحاد النسائي الديمقراطي العالمي)

هدى ابراهيم

من ذاكرة النضال النسائي

صدر كتاب السّفور والحجاب، عن المطبعة الأميركية في بيروت سنة ١٩٢٧ وقد كانت مؤلفته نظيرة زين الدين في العشرين من العمر. لاقى الكتاب ترحاباً كبيراً من قبل المفكرين والمتنورين آنذاك، لكنه لقي معارضات ونقاشات طويلة من الشيوخ المحافظين، فأثار بذلك ضجّة كبيرة تجاوبت أصداؤها في كافة البلدان العربية وكذلك في بلدان الاغتراب حيث كان العرب يصدرون جرائد ومجلات كما في البرازيل والولايات المتحدة...

تُظهر نظيرة زين الدين في كتابها «السفور والحجاب» وفي كتابيها التاليين «الفتاة والشيوخ» نظرات ومناظرات في تحرير العقل وتحرير المرأة والتجدد الاجتماعي في المجتمع الإسلامي والرسالة التي بعثت بها إلى المندوب الفرنسي في لبنان آنذاك (تدافع بها عن وجهة نظرها حول هذا الموضوع) قدرة واسعة على المجادلة نابعة من معرفة عميقة واطلاع واسع على كل شاردة وواردة أتى بها الدين الإسلامي. هذا الأمر حدا بكثيرين من معارضيها إلى اتهامها بعدم تأليفها لكتابها الأوّل وردّوا تأليفه إلى جماعة من الرجال، يقف على رأسهم والدها سعيد بك زين الدين الرئيس الأول لمحكمة الاستئناف في لبنان... كما لتهموها بأنّها مع الانتداب وبأنها تؤيد الوجود الفرنسي في لبنان إضافة إلى العديد من التهم الأخرى.

وضعت نظيرة زين الدين كتابها الأوّل في ٤٢٥ صفحة، استشهدت فيه بالنص وبالحديث على النظرية التي وضعتها والتي تقول بضرورة تخلي المرأة عن حجاب الوجه

تمهيداً للتخلي عن الحجاب بكليته، وبيّنت في كتابها الأسباب والظروف والوقائع التي تدعو المرأة للقيام بذلك.

وقد فجّر كتابها صراعاً بين دعاة تحرير المرأة وبين المحافظين فاعتبره دعاة التحرر «كتاب الجيل» ووصفه المحافظون بأنه مفسد للناس وللدين.

تلخيص كتاب «السفور والحجاب»

يبحث الكتاب في قضية تحجيب النساء في الإسلام، ويعتبر أنّ هذا الأمر ليس سوى «عادة مضرّة موروثة عن عبدة الأصنام ولا تستند إلى دليل من أصول الدين»، وهي عادة خالية من كل فائدة ولا تؤدي إلّا إلى الضرر والفساد والشقاء والانحطاط، بعكس السفور الذي يؤدي إلى نتائج إيجابية ومختلفة. هذا الموضوع هو محور الكتاب؛ وهناك العديد من المواضيع الأخرى التي تدور حوله وتصبّ في إطاره أهمها:

- أن حرية النساء وحرية اجتماعهنّ بالرجال من محلّلات الشريعة الإسلامية وهما من أهم العوامل الباعثة على الخير والصلاح وتمكن الآداب والأخلاق في نفوس الطرفين.

- بالاستناد إلى أحاديث الرسول: «أكثر الخير في النساء»، و«ساووا بين أولادكم في العطيّة فإن كنت مفضلاً أحداً لفضلت النساء» تبرهن الكاتبة أن النساء كاملات العقل ولسن بأقلّ من الرجال عقلاً ولا ديناً.

- ضرورة ووجوب تعليم النساء تعليماً مشتركاً ومتساوياً وفي مستوى واحد مع الرجل.

- أن المرأة في الإسلام سيدة كاملة وليست مستعبدة ولا ناقصة كما يحاول بعض الفقهاء الجهلاء القول.

- الحكم في الإسلام ديمقراطي ويجب إشراك الرجال والنساء في الانتخابات.

- أنّ الإصلاح، إصلاح العائلة وإصلاح المجتمع، لا يتم إلا بإشراك عضوي المجتمع، المرأة والرجل، مشاركة كاملة وفي مستوى واحد، ليكمل كل من الفريقين النقص الموجود في الآخر.

- أن كلاً من المسلم والمسلمة حرّ في فكره وعمله وقوله، وتصرفه، «وليس للحجابيين سيطرة على السافرين وليس للسافرين سيطرة على الحجابيين». ﴿فذكّرْ إنّما أنت مذكّر، لست عليهم بمسيطر﴾ (الغاشية، ٢١ - ٢٢).

ـ أن الشرع الواجب اتباعه هو ما شرّعه الله وليس ما قاله الفقهاء الذين أخطأوا في كثير ممّا قالوا.

ـ أن الله ورسوله نصيرا المرأة ونصيرا الحرية والأخوة والمساواة والتطور بحسب مقتضى الأزمنة، بينما هناك شطر من الفقهاء يعادون ذلك.

ـ أن أحد أسباب الانحطاط، أخذ العامة بأقوال هؤلاء الفقهاء ونسيانهم الأصول واستبدالها بالقشور.

ـ تدعو الكاتبة في كتابها إلى إقامة المدينة الحديثة، «المدينة الرشيدة» كما تُسميها، التي لها أسس وأركان لم يكتشفها، إلاّ المتأخرون. أما الأسس الفقهية القائمة فقد وضعها مفسرون وفقهاء سابقون «لم يُدركوا اللباب بل اتّبعوا الأقاويل وأكثروا من التخيُّل وأخطأوا التفكير...».

ـ المسلم مأمور أن يأخذ الحكمة أينما كانت سواء وجدها في الشرق أم في الغرب.

ـ لا يمكن إصلاح الشرق إذا بقي معمى عن الحق وإذا لم يُحكم العقل ويستضيء بنوره، ولم يعرف ما يتمتع به الغرب من مزايا في مدنيّته الحديثة وأصوله الاجتماعية آخذاً كل ما صلح له، تاركاً كل ما بلي وفسد وما لم يُلائمه «ولا يتم الصلاح في العالم، ما لم تتعارف الشعوب والأمم، رجالاً ونساءً، ويستووا مدنية وثقافة ورقياً ليحسنوا التفاهم ويستووا حقوقاً».

نظرات ومناظرات

ولم تحل الضّجة والسخط اللذين أثارهما كتابها بينها وبين المضي في إثبات رأيها والدفاع عنه بجرأة قلّ مثيلها في تلك الفترة لدى أي كان رجلاً أو امرأة، فأصدرت كتابها الثاني الداعي إلى التجدد الاجتماعي؛ وقد ناقشت فيه وعرضت على مدى ٣٦٣ صفحة كل الآراء والمشاحنات التي ظهرت بصدد مؤلفها، سواء تلك المبنية على أساس أو التي لا أساس لها بصبر وروية وطول باع، حاربت خلالها الرجعيين الذين يدّعون أن «الحجاب من أوامر الكتاب والسفور من نواهيه» معتبرة أنّ الحجاب (حجاب الوجه) ليس من الشرع ولا من الدين وإنما هو عادة درجت عليها العامة ظنّاً منها أنها من الدين. وتستشهد على كلامها بما قاله الشيخ عارف الزين في مجلة العرفان من أنّ «لا لبس البرنيطة ولا الحجاب ولا السُفور ممّا يُبحث عنه دينياً، لأنه لا صراحة في الدين تؤيد الحِلّ والحرمة» وقد نقم الشيخ الزين على من يدخلون الدين في هذه الأمور.

تهدي نظيرة زين الدين كتابها الثاني «الفتاة والشيوخ..» إلى المرأة «ذلك لأنّ فيك روح الأم ولأني معتقدة أنّ الصلاح في الشرق إنّما يُبنى ثابتاً على أساس حريتك وجهادك في سبيل الحق». ويقع هذا الكتاب في جزأين، يتضمن الجزء الأول دفاع نظيرة زين الدين عن كتاب «السفور والحجاب» مع إيراد ما قيل فيه من قبل المعارضين، وقد وجّهت خطابها إلى الشيخ الغلاييني الذي تزعّم الحملة ضدّ كتابها كما يبدو، والذي اتهمها، فيما اتهمها، بأنها استأجرت علماء من السنّة والشيعة لتأليف كتابها، وهذا يعتبر أكبر شهادة على عمق فهمها للإسلام وتعاليمه وحسن الصنيعة للإفادة ممّا جاء فيه...

لقد رمت إحدى الصحف المؤلّفة بالكفر والإلحاد وأمطرتها بالشتائم، كما فعل ذلك كثيرون ممن لم يقرأوا الكتاب وممّن يجهلون تمام الجهل ما جاء فيه من آراء واقتراحات.

الضجة ليست بمستغربة فمنذ بداية هذا القرن، ما قام مصلح يريد تهذيب العامة ولفت النظر وتطهير النفوس من الأوهام إلّا ثار عليه أعداء الإصلاح يتهمونه ويُرهبونه. لقد لاقى قاسم أمين، رائد تحرير المرأة، اضطهاداً كبيراً لدى نشره كتابيه: **تحرير المرأة** و**المرأة الجديدة**. لكنّ فكرته أخذت مع ذلك سيرها الطبيعي إلى النفوس وكان لها تأثيرها الكبير في مصر، حيث بدأت نهضة نسائية كان لها تأثيرها الكبير في سوريا ولبنان وسائر البلدان. وحيث قام سعد زغلول برفع النقاب بيديه عن وجوه المسلمات.

نظيرة زين الدين هي أول امرأة تقوم بطرح هذا الموضوع، فتقارع الحجة بالحجة وتثور على التقاليد البالية العمياء «لأن الأمة قائمة بالمرأة والرجل، فإذا سعى أحدهما في خير نفسه كان ساعياً في خير الاثنين». في كتابها تطلعات شابة تؤمن بالمرأة الشرقية وتريد أن تحدث انقلاباً في عالمها الخاضع لآفات القديم، كما تدعو إلى إلغاء الوهم القائل بأن الأذهان المفكرة في الدين مقتصرة على الأقدمين. «فالله أعطانا عقولاً كما أعطاهم» و«العقل شرعٌ من داخل والشرع عقلٌ من خارج».

وهي تدعو في كتابها إلى الحرية، حرية القول والفعل والعمل والإرادة، حرية يسيّرها العقل المجرد عن تأثير العادات والتقاليد؛ «فمدنيتنا وأصول اجتماعنا قائمة على عادات وتقاليد وبدع في الاجتهاد قديمة تخالف روح الكتاب وسنّة النبي كما تخالف حكم العقل مُخالفة ظاهرة». هذا ما يوجب الانحطاط ويجرد المرأة من حقوقها بالحرية والمساواة. «إنّ جمود أصحاب القول من علمائنا على ما يصلح بقاؤه في زماننا ومقاومتهم سنن التطور وإجمادهم عقول العامة من الأمة على ما ترتأي عقولهم» يعد أعظم داعٍ لسوء التفاهم وعدم التآخي والتآلف وأقوى عامل للانحطاط الراهن وامتناع الارتقاء مستقبلاً.

والعقل كما تعتبره نظيرة زين الدين هو «إمام الزمان» وهو القائد إلى طرائق الخير التي تختلف بحسب الأزمنة المتحولة في هذه الدنيا المتقلبة. إنّ حرمان النساء من المساواة والحرية والحقوق المدنية والسياسية من الأسباب المانعة لانتشار الخير والحق والعدل. والرجال الذين استأثروا بسنّ قواعد الاجتماع وبالحكم الشعبي والاشتراع ما كانوا مُنصفين خاصّة وأن النبي قال: «امرأة صالحة، خير من ألف رجل غير صالح». . .

«النساء في الأمة إحدى القوتين ويد من اليدين، وعين من العينين بل جناح من الجناحين» وهنّ «شقائق الرجال، فلا يجوز الضغط عليهن وحجرهنّ وراء النقاب المصنوع من النسيج الخلاب، فليس في هذا ما يحمي الذمار من الدمار، ولا يجوز الحجر على العقل ومنعه من البحث في الحقيقة، ووضع النفوس تحت كابوس تفسيق التجدُّد»، بل يجب رفع الحجاب عن البصر والبصيرة كما يجب إزالة التعصب والتفرقة والعناد واتباع الصواب، «لنحرِّر الأم، نحرر الأمّة».

والمرأة المسلمة، باعتبار زين الدين في القسم الأول من كتابها، حرّة في كتاب الله، فهي تورد الآيات التي تستشهد بها على ذلك، وحرة في أوامر رسوله، حرّة في الشريعة وفي القانون وفي مبادىء الاجتماع، حرّة في حقوق البشر المعلنة وكل ما تطلبه أن يكون للقانون المسنون حياة ونفوذ لا مردّ لهما، صوت للحرية الشخصية حين يحاول سلبها المعتدون.

تعد نظيرة زين الدين الحجاب السبب الأول المسؤول عما في الشرق من علل، فوق أنّه ليس من الدين. وتؤكد أن «الصنف الراقي من الإسلام وهو السواد الأعظم، من أنصار السفور، إنّما يمنعهم من التظاهر بذلك خوف الترذيل من دعاة الحجاب».

طبعاً، فإذا كانت المرأة متفقهة متعلمة عارفة بجميع مُقتضيات الحياة فإنّ النقاب يسقط من تلقاء ذاته ويكون ذلك نتيجة العلم الصحيح والوعي الذي لا بدّ منه.

إن تحجيب النساء المسلمات واتهامهنّ بنقص العقل والدين وحرمانهن الحرية وأسباب التكون العقلي والأدبي، افتراء على الدين وافتراء على الإسلام ومرض تجب معالجته، بقوة الإصلاح والعزم على تكسير القيود الجائرة وإنهاء ما أدخلته العادات السيئة على المبادىء الأساسية.

تقف نظيرة زين الدين على ذروة النهضة النسائية الشرقية وتدافع بهمة قويّة عن السفور، فهي يعزّ عليها أن ترى المرأة منزوية داخل جدران بيتها وأن تحتفظ بنقاب من

بقايا الأدوار الحجرية على وجهها، فتصبح عضواً مشلولاً في المجتمع غير قادر على القيام بالأدوار الوطنية اللازمة. والسفور ضرورة وتحصيل حاصل وهو حق من حقوق البشر ومن واجب المرأة أن تسقط عنها هذا الستر وأن تخرج إلى الحياة سافرة، حتى تبرز في المجتمع وتكون قادرة على التأثير فيه. «إنّ لله عمّالاً في أرضه والمرأة من عمال الله».

وكما أنّه لا يجب فرض الحجاب على المرأة، لا ينبغي فرض السفور عليها بل يجب ترك الخيار الكامل لها؛ تقرر بنفسها بعد أن تكون استكملت شروط الحياة المدنية الكاملة وبعد أن يساعدها الرجل في ذلك. كما أنها تُعتبر أَوْلى من الرجل بتفسير الآيات التي تتضمن أحكاماً بواجباتها وحقوقها.

لقد منع التعصّب لدى بعض الفقهاء، تقول نظيرة، الناس من رؤية آيات النبوغ في بنات الإسلام وتركوا المرأة تجرجر وراءها ذيول الظلام.

في الجزء الثاني (الباب الثالث) من الكتاب والمسمّى بالكتاب الذهبي، تورد نظيرة زين الدين كل ما وصلها من رسائل بخصوص كتابها الأول وكل ما نشرته الصحف والمجلات في ذلك الوقت ممّا يُعتبر وثيقة هامّة، حول ما قيل بخصوص الكتاب والمؤلفة من قبل الشخصيات الفكرية والسياسية المتنورة.

وقد كُتب حول الكتاب في دمشق وحلب وحماه وبغداد ومصر والاسكندرية، ثم في نيويورك وبيونس آيرس وسان باولو، وريو دي جنيرو في البرازيل والمكسيك وفنزويلا والهند...

امتدحت الصحف المصرية شجاعة نظيرة زين الدين في الرأي وقول الحق من غير تردد ولا رياء. «ليس المفكرون هم الذين ينقصوننا وإنما قول الرأي بشجاعة».

وقد كتب الشاعر معروف الرصافي قصيدة في هذا الموضوع جاء في بعضها:

.. هل من نظير بينكم لنظيرة ... أو من فقيه مثلها وفطين؟
.. نحن السفوريين أعلم بالذي ... شرع النبي محمد من دين
أيكون ما شرع النبي محمدٌ ... شيئاً يخالف شرعة التمدين؟
إن اعتزالكُمُ النساء ترفعاً ... أمرٌ يناقض حكمة التكوين
حتى رجال الصين تحترم النسا ... أفنحن ننقص عن رجال الصين
كلّا ولكن عادة همجية ... جعلتكُمُ حرباً لكل حسين

وكتب لها خليل مطران من مصر كما كتب لها أمين الريحاني من الفريكة مذكراً إياها، بالجزء الثاني من كتابه **الريحانيات** حيث يقول ناشراً خطبة كان قد ألقاها في المسرح الجديد ببيروت سنة ١٩٠٩ : المدينة العظمى هي التي تسير النساء في أسواقها سافرات، ويحضرن الاجتماعات العمومية كالرجال، ويشاركن كالرجال في البحث والإرشاد.

وتلقت نظيرة زين الدين رسائل من الرئيس السوري ومن علماء ومثقفين وشعراء ومن سيدات مجتمع فاضلات كلٌ يشيد بفضائل الكتاب ويمدح مؤلفته ويثني على ما جاء فيه، وقد أدرجت المؤلفة في كتابها كل ذلك ليكون شهادة حيّة على اتجاهات الأفكار والناس في ثلاثينات هذا القرن.

يجمع الباب الرابع من الكتاب ردوداً على الكتابات التي تعارض السفور وفيه رَدّ على أحد شيوخ الأزهر الذي يُحارب تعليم المرأة، وردود كثيرة على شيوخ عدّة لدحض مزاعمهم، وهي تعطي أمثلة، حول ما فعل غير المسلم بعدما نال الحرية وتحرر من قيوده وأغلاله فهو «لم يكتفِ بتسخير الأرضين وسهولها وحزونها لعجلاته وسياراته ودبّاباته وبتسخير البحار لبواخره ومواخره ومدرّعاته، بل سخّر الأفلاك الواسعة لطياراته...».

وهي تورد أقوال الشيخ الغلاييني في كتابه «الدين الإسلامي واللورد كرومر» حول المرأة التي تمضي نصف وقتها في الزينة والنصف الآخر في الكلام على هذه الشؤون ويقول: «لو وكل أمر تدبير هذا الكون إلى النساء فقط لكان اليوم قفراً، هذا إذا بقي».

في الرجال السيِّء والصالح وكذلك في النساء، «وما يعد عيباً للمرأة يعد عيباً للرجل وما يعد فضيلة للرجل يعد فضيلة للمرأة» والعكس بالعكس، هكذا يتم الصلاح في العائلة وفي المجتمع الإنساني. ﴿والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض، يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾.

لقد أظهرت نظيرة زين الدين، «رسول تحرير المرأة ونهضتها» قوة عظيمة وقدرة كبيرة على المجادلة والبرهان واستقدام الحجج وعرضها بما يقطع الطريق على معارضيها ومتهميها، وهي بالإضافة إلى ذلك، تملك قدرة بلاغية ومعرفة باللغة تجعلها مالكة لزمامها قادرة على تطويع كل ما فيها من أفكار برأي سديد وبلاغة وسمو فكر.

لقد قيل في «السفور والحجاب» إنه «كتاب الجيل» وإنه الكتاب الذي سوف تردد أصداءه الأجيال. ولكن منذ سنة ١٩٢٧ وحتى اليوم، ومع أن ستاً وستين عاماً قد انقضت على تأليفه فإنّ شيئاً لم يتغيّر بالنسبة للمرأة خاصّة على مستوى القانون المسنون

وإن يكن التغير واضحاً في العلاقات الاجتماعية والممارسات اليومية للمرأة بعد أن بلغت ما بلغته من درجات العلم والمعرفة وتعدت ذلك إلى طور الإنتاج.

تجاوزت المرأة بما حققته، القوانين البالية، لكن الأزمة تبقى في وجود هذه القوانين فطالما هي جامدة لم تتغيّر طالما ستتعرض المرأة للأذى بقصد أو بغير قصد. حتى متى يا ترى ستبقى المرأة منذورة للجمود والتكلّس الاجتماعيين. حتى متى سوف يظلّ المصلح غريباً ومستلباً إزاء ثقافته وإزاء مجتمعه وكلما قام مصلح بيننا اتهم بالإفساد والفجور، إذا لم يهدر دمه!

نحن نقف على عتبة العام ألفين ولا شيء تغير. . . ترى كم من الوقت علينا أن ننتظر وكم من الوقت ستحتاج مجتمعاتنا والقيّمون على الأمر فيها لفهم ضرورة وضع تشريع بأسرع ما يمكن، يعطي المرأة حقها المشروع لتنطلق إلى تحقيق أمور أكثر أهمية وأكثر التصاقاً بالإنسان. إلى متى ستبقى الآذان مغلقة صمّاء أمام الدعوات المتكررة للإصلاح؟ ولماذا تصادف كل دعوة للإصلاح والتجديد مقاومة من الجامدين على العادات والتقاليد؟ أليس لأجل منفعتهم الخاصة والمحافظة على سلطتهم؟!

لا يجوز أن نستمر في الرضوخ لهؤلاء الذين يستفيدون من جهل العامة وإذعانهم. . الإسلام هو قبل كل شيء، دين ثورة وتغيير، دين علم وحضارة فإلى متى هذا الجمود!

تختم نظيرة زين الدين كتابها ببيت من الشعر يقول:

لا ترتقي أمة حتى يكون لها   يوماً على سيِّء العادات عصيان

نعم: ﴿إن الله لا يُغيِّر ما بقومٍ حتّى يُغيِّروا ما بأنفسهم﴾.

هدى ابراهيم

سعاد مقبل

المرأة في التشريع اللبناني

يعتبر التشريع اللبناني من التشريعات العصرية خاصة فيما يتعلق بمبادئه العامة الرامية إلى المساواة بين حقوق المرأة والرجل. ولكن بما أن هذا التشريع اتخذ عن أنظمة قديمة كالقوانين العثمانية والقوانين الفرنسية القديمة، كانت النتيجة بأنه احتفظ ببعض القوانين التي تتنافى مع هذه المبادىء، وأهمها أحكام القوانين العقارية حيث لا يؤخذ بشهادة المرأة، كما هو الحال عليه في المجلة العثمانية.

١ : يكرّس الدستور اللبناني مبدأ المساواة بين جميع اللبنانيين، لا سيما في المادة السابعة منه التي تنص على أن «كل اللبنانيين سواء لدى القانون ويتمتعون بالسواء في الحقوق المدنية والسياسية، ويتحملون الفرائض والواجبات العامة دون ما فرق بينهم».

أراد المشترع اللبناني أن يكون مبدأ المساواة هذا عاماً وشاملاً (كل اللبنانيين)، لذلك لم يجد ضرورة تكريس نص خاص يتكلم فيه على المساواة بين الرجل والمرأة، على عكس ما جاء في الدساتير العربية الأخرى، ومنها الكويت والجزائر والعراق وقطر والسودان ومصر واليمن، التي كرّست مبدأ المساواة بين الرجل والمرأة في نص صريح. وربما كانت هذه الدساتير أكثر حداثة من الدستور اللبناني الذي وضع سنة ١٩٢٦. وكذلك لم يتكلم الدستور اللبناني عن الحقوق الاجتماعية والاقتصادية والثقافية للأسباب ذاتها.

٢ : لا يوجد في التشريع اللبناني نص خاص يتعلق بأهلية المرأة المدنية، (عكس القانون الفرنسي الذي انطلق من عدم أهلية المرأة المتزوجة نتيجة للسلطة الزوجية،

وعدّل فيها فيها بعد)، إذ إن المبدأ العام في القانون اللبناني هو أهلية الالتزام لكل شخص اتم الثامنة عشرة من عمره، ما لم يصرّح بعدم أهليته نص قانوني، (المادة ٢١٥ من قانون الموجبات والعقود). إذن، عملاً بهذا المبدأ، فإن المرأة، كالرجل، كاملة الأهلية، ببلوغها سن الثامنة عشرة، فلها أن تعقد كافة العقود وتقوم بكافة الإلتزامات.

٣: ليس للزواج في القانون اللبناني أي تأثير على أموال الزوجين، إذ لا يوجد نظام مشترك للأموال (على عكس بعض التشريعات الغربية) ويبقى كل طرف حر التصرف بأمواله، وليس لتصرفاته والتزاماته أي تأثير أو انعكاس على أموال الطرف الآخر.

المرأة إذن في التشريع اللبناني، مساوية للرجل (حسب الدستور) تتمتع بأهلية الالتزام كالرجل عند بلوغها الثامنة عشرة (قانون الموجبات والعقود) وحقوقها على أموالها وممتلكاتها لا تتأثر بزواجها. على هذا الأساس يكون من المنطق بأن لا نجد في التشريع اللبناني أية أحكام تنقص من حقوق المرأة إذ مثل هذه الأحكام والقوانين يعتبر غير دستوري وبالتالي باطلاً (حسب مبدأ دستورية القوانين).

لكن وللأسف أن الواقع هو غير ذلك إذ إننا نجد في التشريع اللبناني قوانين عدة تعبث بحقوق المرأة وتناقض المبادىء المكررة في الدستور نذكر بعضها في ما يلي:

أولاً: **قانون الجنسية وزواج المرأة اللبنانية من غير لبناني**: (قرار رقم ١٥ تاريخ ١٩ ك٢ ١٩٢٥ المعدل بقانون ١٩٦٠/١/١١).

● لا يؤثر زواج المرأة اللبنانية من رجل غير لبناني على جنسيتها اللبنانية إذ إنها تحتفظ بها حتى ولو اتخذت جنسية زوجها، ذلك أن القانون اللبناني لا يمنع اتخاذ جنسية أجنبية إلى جانب الجنسية اللبنانية. ولكن يعود للمرأة طلب شطب قيدها، فيتوقف فقدانها الجنسية في هذه الحالة على ارادتها.

ولكن حقها بالجنسية ينتهي هنا، إذ ليس بإمكان اللبنانية التي تقترن بأجنبي منح جنسيتها اللبنانية لزوجها ولا لأولادها حتى ولو ولدوا على الأراضي اللبنانية.

● والحالة مختلفة كلياً في حال زواج رجل لبناني من امرأة غير لبنانية، إذ إن زوجته تصبح لبنانية بعد مرور سنة من تاريخ تسجيل الزواج بناء على طلبها، (علماً بأنها كانت تصبح لبنانية حكماً قبل تعديل القانون سنة ١٩٦٠)، وتعامل كالأجنبية المرأة التي لا

جنسية لها أو التي تحمل جنسية قيد الدرس. أما الأولاد في هذه الحالة فيمنحون الجنسية اللبنانية منذ ولادتهم حتى ولو حصلت خارج الأراضي اللبنانية.

يشرح رجال القانون هذا التفريق بين حقوق المرأة والرجل، بأن جنسية المرء الأصلية تحدد بحكم رباط الدم (Jus Sanguinis) في القانون اللبناني، لذلك من الواجب أن يكون المرء مولوداً من أب لبناني لكي يحصل على الجنسية اللبنانية.

هناك استثناءان لهذه القاعدة حيث يصبح ممكناً اكتساب الجنسية اللبنانية تبعاً لجنسية الأم، هما:

ـ الولد غير الشرعي (الولد الطبيعي وليس الولد الزنائي): يتخذ جنسية أمه اللبنانية إذا ثبتت بنوته بالنسبة لها قبل ثبوت بنوته بالنسبة لأبيه. والإعتراف بالبنوة هنا يجب أن يحصل ما دام الولد قاصراً.

ـ الولد القاصر لأم بقيت حيّة بعد وفاة الأب، واتخذت الجنسية اللبنانية.

ففي هذه الحالة يحق للأم التي تصبح لبنانية منح هذه الجنسية لأولادها القاصرين غير اللبنانيين مولداً. وتعتبر هذه الجنسية مؤقتة إذ يحق للولد القاصر الذي يكتسبها أن يرفضها خلال السنة التي تلي بلوغه سن الرشد.

ومن المؤسف ان المشترع اللبناني لم يعطِ المرأة اللبنانية الأصل التي تستعيد جنسيتها اللبنانية بعد وفاة زوجها الأجنبي، حقَّ منح أولادها القاصرين الجنسية اللبنانية، جاعلاً المرأة التي تتخذ التابعية اللبنانية في وضع أفضل من المرأة اللبنانية الأصل. وكذلك لا يزال اجتهاد المحاكم اللبنانية منقسماً حول هذا الموضوع، وتصر بعض المحاكم على عدم امكانية اعطاء الجنسية اللبنانية لأولاد المرأة اللبنانية بعد وفاة زوجها الأجنبي، رغم أن هذا الحل يخالف نية المشترع الذي أراد مراعاة وحدة جنسية العائلة.

لذلك لا بد من تشريع جديد ينظّم، بصورة متكاملة ومنطقية، أحكام الجنسية اللبنانية، معترفاً بحق الأم اللبنانية بإعطاء جنسيتها لأولادها وزوجها كما هو الحال بالنسبة للرجل، بما يتفق مع الاتجاهات الحديثة ومبدأ المساواة بين الرجل والمرأة.

ثانياً: أهلية المرأة المتزوجة وإجازة الزوج

مع أن مبدأ أهلية المرأة هو الأصل، نرى أن هناك استثناءات لهذا المبدأ قررها القانون منها:

أ ـ الأحكام المتعلقة بالضمان على الحياة

تلزم أحكامُ الضمان على الحياة في المادة ٩٩٥ من قانون الموجبات والعقود، موافقةَ المضمون الفعلية على الضمان الموقوف على الوفاة الذي يعقده شخص ثالث في مصلحته، تحت طائلة البطلان. لذلك كان من المنطق أن يمنع هذا القانون عقد الضمان الموقوف على وفاة القاصر الذي لم يتم الخامسة عشرة من عمره، أو المحجور عليه أو أي شخص آخر موضوع في مستشفى الأمراض العقلية، لعدم توافر الأهلية اللازمة للموافقة على العقد.

وكذلك نرى أن المادة ٩٩٧ تمنع أن يعقد شخص ثالث ضماناً موقوفاً على وفاة امرأة متزوجة بدون إجازة من الزوج، أو على وفاة شخص وضع تحت الإشراف القضائي. كما تضيف هذه المادة بأن هذه الإجازة لا تغني عن رضى **«فاقد الأهلية»** نفسه، معتبرة المرأة المتزوجة، كالشخص الموضوع تحت الإشراف القضائي، فاقدة الأهلية. وهكذا يكون القانون ذاته الذي أقر الأهلية الكاملة للمرأة، اعتبرها في هذا الموضوع فاقدة الأهلية.

يبرز البعض هذه الأحكام بالقول إنها وضعت لحماية مصلحة المرأة المتزوجة من أشخاص ثالثين قد يعقدون مثل هذا الضمان الموقوف على وفاة امرأة متزوجة، وهم يضمرون نية إيذائها فيما بعد والإستفادة بالتالي من هذا الضمان. ولكن التفسير الأكثر منطقاً، هو أن هذه الأحكام أخذت عن القانون الفرنسي القديم حين لم تكن المرأة الفرنسية تتمتع بعد بالأهلية القانونية الكاملة، وأدخلت في القانون اللبناني دون مراعاة مبادئه العامة.

ب ـ الأحكام المتعلقة بأهلية المرأة المتزوجة التجارية

نجد في قانون التجارة اللبناني مثلاً على تعليق أهلية المرأة المتزوجة شرط إجازة زوجها، في مجال تعاطيها التجارة. فالمادة ١١ من قانون التجارة تنص على أن المرأة المتزوجة مهما تكن أحكام القانون الشخصي الذي تخضع له **«لا تملك الأهلية التجارية»** *إلا إذا حصلت على رضى زوجها.*

يصعب تبرير أحكام هذه المادة من الجهة القانونية لأنه ليس لتجارة المرأة حسب القانون اللبناني أي تأثيرات على أملاك زوجها، وعليه فلا يعتبر الزوج ملزماً بأعمال زوجته التجارية. هذا من جهة، ومن جهة ثانية فإن فاقدي الأهلية لممارسة التجارة هم، حسب القانون اللبناني، القاصر الذي لم يتم الخامسة عشرة من عمره (مادة ٢١٥ موجبات وعقود) والمحجور عليه للجنون والعته والسفه والغفلة (مادة ٢١٦ موجبات

وعقود)، والمرأة المتزوجة. ولسنا هنا بصدد منع المرأة المتزوجة من التجارة بل بصدد عدم أهليتها لذلك. (المادة ١١ تجارة).

يعتقد بعض رجال القانون، ومنهم الأساتذة فابيا وصفا، في شرحهم للمادة، المذكورة آنفاً، في قانون التجارة المنقّح، ان الأسباب معنوية واجتماعية بحتة. فإن الرجل يعتبر رب العائلة، «Pater Familias» وهو أدرى بقدرة زوجته على تعاطي التجارة، وهو وحده جدير بتحديد مصلحة العائلة إذ إن ممارسة زوجته التجارة قد تمسّ بمصلحة العائلة.

هكذا، نجد أن المرأة التي تتمتع بالأهلية التجارية أساساً، تفقد هذه الأهلية عند زواجها، ثم تسترجعها في حال حُلّ عقد الزواج. إذ إن إجازة الزوج هذه ضرورية ليس فقط لبدء تجارة بعد الزواج، بل لمتابعة التجارة التي كانت بدأتها قبل الزواج.

وفي حال حصول المرأة على موافقة زوجها تصبح كاملة الأهلية التجارية للقيام بكل الأعمال المتعلقة بتجارتها (المادة ١٣ تجارة).

والجدير بالذكر ان عدم أهلية المرأة المتزوجة حاصل مهما كانت أحكام القانون الشخصي الذي تخضع له، فلها أن تستحصل على رضى زوجها حتى ولو كان قانون أحوالها الشخصية يجيز لها تعاطي التجارة. أما إذا كان هذا القانون يفرض شروطاً إضافية فيجب أن تتوافر هذه الشروط بالإضافة إلى شرط رضى الزوج.

يمكن أن تكون إجازة الزوج المطلوبة صريحة أو ضمنية، وتعتبر الزوجة حاصلة على رضى زوجها الضمني إذا كانت تمارس التجارة بشكل علني مشهور وبدون معارضة الزوج (المادة ١١ تجارة).

ولكن القانون يتابع في تشدده على المرأة المتزوجة حتى بعد حصولها على إجازة زوجها، إذ يعطي للزوج حق الرجوع عن إجازته هذه «لأسباب عادلة» ولكن مع الإحتفاظ بالمراقبة القضائية عند الإقتضاء (المادة ١٢ تجارة).

ويجدر التساؤل هنا عن سبب اعطاء الزوجة حق اللجوء إلى القضاء في حال رجوع زوجها عن اجازته، في حين أن القانون لا يلحظ حق الزوجة باللجوء إلى القضاء في حال رفض زوجها الترخيص لها بالتجارة أساساً؟!

يفسّر رجال القانون هذا التمييز، بأن الرجوع عن الإجازة بعد منحها هو أكثر خطورة. إذ إن في هذه الحالة، توجد تجارة قائمة، قد يؤدي ايقافها عن العمل إلى اجحاف بحقوق الأشخاص الثالثين الذين يتعاملون معها، مما يستوجب تدخل القضاء

لحفظ هذه الحقوق. أما على الصعيد العملي، فيمكن للقاضي في حال وجود تجارة قائمة، تقدير الظروف والأسباب التي ارتكز عليها الزوج لسحب موافقته.

كيف تقيّم إذن، المحاكم الأسباب العادلة التي تجيز للزوج الرجوع عن إجازته؟

● اعتبرت المحاكم توفر السبب العادل، في حال سكن العائلة في منزل تملكه الزوجة، إذ إن خسائر هذه الأخيرة الناتجة عن تجارتها قد تؤدي إلى فقدان بيت السكن العائلي. وبالتالي يحق للرجل الذي هو رب العائلة سحب اجازته، من أجل حماية العائلة وحفظ المنزل العائلي.

● كذلك اعتبرت المحاكم توفر السبب العادل، إذا تبين أن المرأة المتزوجة قد تتعرّض إلى عقوبات جزائية نتيجة تجارتها، وعليه يحق للرجل حفظ العائلة من العار، بسحب اجازته.

وعلى كل فالمرأة المتزوجة، ولو كانت حاصلة على إجازة زوجها العامة لتعاطي التجارة، لها أن تحصل على إجازة خاصة إذا أرادت أن تصبح شريكة في شركة تضامن، أو مفوّضة في شركة توصية (مادة ١٣ فقرة ٢)، وفي هاتين الحالتين لا يمكن للزوج الرجوع عن اجازته.

نرى أن المشترع أراد هنا حماية شركاء المرأة المتزوجة وضمان حقوقهم، وحقوق الأشخاص الثالثين. إذ إن «الإعتبار الشخصي» «Institue Personae» في هاتين الحالتين بالغ الأهمية، حيث الشركاء في شركة التضامن، والمفوّضون في شركة التوصية، مسؤولون بالتكافل والتضامن عن كافة موجبات الشركة على كافة أموالهم الخاصة. لذلك كان المشترع حريصاً على فهم الزوج وضع زوجته القانوني في هذه الأحوال وفي حال الموافقة عليها، عدم امكانية الرجوع عن هذه الموافقة.

لا يمكن تفهم ربط أهلية المرأة لتعاطي التجارة، برضى أو إذن زوجها خاصة بأنه ليس له تفسير قانوني. أما تفسيرات رجال القانون الاجتماعية بأن الرجل هو رب المرأة... فليس لها أية صلة بالواقع. إذ إن المرأة المتزوجة تتمتع بالأهلية الكاملة لتعاطي كل المهن والحرف والأعمال دون إذن زوجها، وهي مؤهلة للقيام بكل الأعمال التجارية المنفردة دون استثناء (بيع - شراء - رهن الخ...)، فلماذا يسلبها القانون هذه الأهلية لممارسة التجارة مساوياً بينها وبين القاصر سناً والمعتوه؟

وعلى كل هل تنبه المشترع فعلاً لنتائج الأعمال التجارية التي قد تقوم بها المرأة المتزوجة

من غير إذن زوجها؟ ماذا يكون مصيرهما؟ هل يعقل القول بأن هذه الأعمال «باطلة» مع انها صادرة عن شخص راشد ومميّز؟ وما هو مصير حقوق الأشخاص الثالثين الذين تعاملوا مع المرأة المتزوجة عن حسن نية؟

في الواقع، من الصعب اعتبار أعمال المرأة المتزوجة غير الحاصلة على إذن زوجها باطلة. إذ إن المادة ١٢٢ من قانون الموجبات والعقود، تنص على ان فاقد الأهلية مسؤول عن الأعمال غير المباحة التي يأتيها عن «ادراك». ومن جهة أخرى فالمادة ١٤٠ من القانون ذاته تنص على أن من يجتني بلا سبب مشروع كسباً يضر بالغير يلزمه الرد. على هذا الأساس تظل، المرأة، برأيي، مسؤولة عن نتائج التزاماتها التجارية هذه.

وهنا أيضاً لا بد من إلغاء المواد ١١ و١٢ و١٣ و١٤ من قانون التجارة، ووضع قانون جديد يساوي بين الرجل والمرأة. وبالفعل فإن لجنة الإدارة والعدل النيابية، وضعت مشروع قانون في هذا الموضوع يحتوي على تعديل المادة ١١ من قانون التجارة، إذ تنص المادة المعدلة المقترحة عن ان «للمرأة المتزوجة ممارسة الأعمال التجارية في حرية ما لم يعترض الزوج» معطية المرأة الحق بمراجعة قضاء الأمور المستعجلة للفصل في النزاع ضمن مهلة ثلاثين يوماً من تاريخ ابلاغها الاعتراض تحت طائلة سقوط حقها بالمداعاة. فتكون اللجنة قد أخذت بالقانون الفرنسي القديم لعام ١٩٤٢ الذي استبدل فيما بعد، مكرسة حق الزوج بالاعتراض ومقيدة حق المرأة بمهلة للاعتراض. فمن البديهي القول بأن هذا التعديل، ولو حصل، هو غير كاف ولا يفي بالمطلوب.

ثالثاً: قانون العقوبات اللبناني

١ ـ جرائم الشرف:

يتضمن قانون العقوبات اللبناني أحكاماً تميّز تمييزاً صريحاً بين الرجل والمرأة فيما يتعلق بما يسمى جرائم الشرف. إذ تنص المادة ٥٦٢ منه على أن «يستفيد من **العذر المحل** من فاجأ زوجته أو أحد أصوله أو أخته في جرم الزنا المشهود أو في حالة الجماع غير المشروع، فأقدم على قتل أحدهما أو ايذائه بغير عمد».

«ويستفيد مرتكب القتل أو الأذى من **العذر المخفف** إذا فاجأ زوجته أو أحد فروعه أو أحد أصوله أو أخته في حالة مريبة مع آخر».

إن هذه الأعذار المحلة والمخففة هي أعذار قانونية تلزم القاضي عكس **الأسباب التخفيفية** التي تُترك إلى تقديره. كذلك فإن العذر المحل يعفي من العقاب، والعذر

المخفف يخفض العقوبة بنسبة هائلة تفوق بكثير التخفيض الذي قد يحصل في حال وجود أسباب تخفيفية. فالعذر المخفف يمكن أن يحول عقوبة الإعدام إذا كان الفعل جناية، من الإعدام إلى سنة حبس على الأقل (المادة ٢٥١ عقوبات) بينما الأسباب التخفيفية تخفف عقوبة الإعدام إلى أشغال شاقة مؤبدة أو مؤقتة بين سبع سنين وعشرين سنة.

إن الأعذار القانونية المحلة والمخففة المذكورة في المادة ٥٦٢ لا تزيل الجرم ولا المسؤولية بل تزيل العقاب أو تخففه. علماً بأن القتل في هذه الحالة هو القتل قصداً الذي يعاقب عليه قانون العقوبات، خارج حالة جرائم الشرف بالسجن مع الأشغال الشاقة من خمس عشرة إلى عشرين سنة كما تشدّد هذه العقوبة وتستبدل بالإعدام في حال اقدام الجاني على قتل أحد أصوله أو فروعه (مادة ٥٤٩ عقوبات).

ما هي الشروط اللازمة لتطبيق المادة ٥٦٢ عقوبات وبالتالي الإستفادة من الأعذار المحلة أو المخففة؟

١ ـ عنصر المفاجأة: يجب على الجاني بأن يكون جاهلاً بالعلاقة بين الشخص المجنى عليه والشخص الآخر، لوجود عنصر المفاجأة وإلّا لا يمكن الإستفادة من هذه الأعذار.

٢ ـ الجرم المشهود أو الحالة المريبة.

يفسّر الجرم المشهود والحالة المريبة بالمعنى الضيق، فيجب التأكد بأن الفعل قد حصل. لذلك فإن حالة الارتياب، التي تقود إلى الشكل لا تكفي.

٣ ـ أن يرتكب الجاني فعله على الفور.

أما إذا مرّ وقت ما قبل ارتكاب الجرم، (مثلاً الذهاب للإتيان بمسدس) فينتفي سبب العذر الذي هو الإنفعال الطارىء إثر المفاجأة.

ففي حال توفّر الشروط الثلاثة المذكورة، يفترض المشترع ان هناك قرينة قانونية على أن إرادة الجاني تعطّلت كلياً أو جزئياً، فيعفو عنه في الحالة الأولى ويخفف العقوبة في الحالة الثانية.

ولكن في الواقع نرى أن المحاكم اللبنانية لم تطبق في أكثر الأحيان المادة ٥٦٢ لأن الشروط الثلاثة المذكورة لم تكن متوفرة، ولكنها تساهلت في القضايا المسماة بجرائم الشرف مخففة العقوبة بصورة محسومة، مستندة تارة إلى الأعذار المخففة وتارة إلى الظروف المخففة المتروكة لتقدير القاضي، الذي استند في أكثر الحالات على ما سماه «بالدفاع الشريف» بالنسبة للتقاليد والعرف.

مع أن التشريعات العربية تلحظ هذه الحالة إلّا أن معظمها يمنح العذر المخفف دون العذر المحل (ما عدا سوريا والأردن)، وكذلك لا يأخذ بالحالة المريبة، كما أنه يحصر المستفيدين من العذر، عكس قانون العقوبات اللبناني الذي يفسر الأصول والفروع بمعناها الوَاسع.

لا شك بأنه من الواجب إلغاء المادة ٥٦٢ من قانون العقوبات، لأنها تناقض مبادىء الحرية والمساواة المكرسة في الدستور اللبناني والإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وكذلك المبادىء الحقوقية المتبعة في التشريع اللبناني، كما انها تشجع التجاوزات والتصرفات غير الشرعية. وعلى كلٍّ، يمكن في كل الأحوال للقاضي تطبيق أحكام المادة ٢٥٢ عقوبات المتعلقة بالأسباب التخفيفية، إذا رأى لزوم ذلك، دون حاجة للمادة ٥٦٢.

٢ ـ أحكام الزّنى

إن الشروط لتحقُّق حصول جريمة الزّنى تختلف في القانون اللبناني بين أن تكون قد ارتكبت من قبل رجل أو من قبل امرأة.

ففي حال ارتكاب الزّنى من قبل امرأة يفترض ثلاثة شروط هي:

- وقوع الاتصال الجنسي بغير الزوج.
- قيام الزوجية.
- توفّر النية الجرمية.

في حين انه في حال حصول الزّنى من قبل الرجل يقتضي، إضافة إلى ذلك، توافر أحد شرطين وهما:

- حصول الزّنى في المنزل الزوجي.
- أو اتخاذ الزوج خليلة جهاراً (المادة ٤٨٨ عقوبات).

ما هي نتائج هذه التفرقة؟

١ ـ إذا ارتكب رجل متزوج فعل الزّنى مع امرأة متزوجة ولكن خارج منزله الزوجي، لا يعتبر الرجل زانياً بمعنى القانون في حين ان المرأة تعتبر زانية. وتعاقب المرأة ويبقى الرجل دون عقاب رغم ان الإثنين ارتكبا «فعلاً واحداً».

٢ - إذا ارتكب رجل متزوج الزّنى خارج منزله الزوجي فلا يعتبر زانياً ولا يعاقب إلّا إذا:

أ - ارتكب هذا الفعل بصورة معتادة (اتخاذ خليلة).

ب - وبصورة مشتهرة أي في حال اعتياد معلوم من الغير.

● في حين أن الزوجة تعاقب حتى ولو ارتكبت فعل الزّنى مرة واحدة وبصورة مستترة، خارج منزلها الزوجي.

إن عنصري العادة والجهر هما ركنان للجريمة للرجل المتزوج، وعليه:

أ - لا يعتبر زانياً الرجل الذي يرتكب فعل الزّنى مرات متعددة ولكن مع أكثر من امرأة.

ب - ولا يعتبر زانياً الرجل الذي يرتكب فعل الزّنى مرات متعددة مع امرأة معينة إلّا إذا كان هذا الأمر مشهوراً.

٣ - ولا يتوقف هذا التمييز المجحف هنا، بل هو واضح فيما يتعلق بالعقوبة أيضاً.

أ - إذ إن عقوبة الزوجة الزانية هي السجن من ثلاثة أشهر إلى ثلاث سنين.

ب - أما عقوبة الزوج الزاني فهي السجن من شهر إلى سنة.

٤ - وأما في ما يتعلق بالشراكة بالزنى:

أ - يعاقب الرجل شريك المرأة الزانية بنفس العقوبة ولكن تخفّض عقوبته إذا كان غير متزوّج.

ب - تعاقب المرأة شريكة الرجل الزاني بنفس العقاب بصرف النظر عما إذا كانت متزوجة أم لا.

إن هذه الأحكام غير منطقية لأنها تتنافى مع مبدأ وحدة الجريمة، وتفرض عقوبة مختلفة لفعل واحد. وكذلك فإن التكلم عن «الشريك» في فعل الزّنى هو غير منطقي، بل يجب اعتبار فعل الزّنى مرتكباً من قبل شخصين هما فاعلان أصليان. وكذلك لا مبرر لفرض القانون أدلة اثبات مختلفة، حاصراً إياها بما يتعلق بزنى الرجل وتاركاً إياها أكثر شمولاً فيما يتعلق بزنى المرأة.

لا بد من تعديل هذه الأحكام المتناقضة بما يتناسب مع مبادىء المساواة وعلى كلٍّ من الأفضل إخراج هذه الأمور من نطاق القانون الجزائي، وادخالها في نطاق القوانين المدنية وقوانين الأحوال الشخصية، كما هو الحال في تشريعات البلدان الغربية.

لا شك بأن القوانين القديمة التي أُخذت عنها أحكام القوانين اللبنانية مسؤولة إلى حد بعيد عن هذه التجاوزات والتمييز المجحف بحقوق المرأة. فهل هذا يعني أن الحل كائن في تعديل هذه القوانين؟

مما لا شك فيه أن التعديلات ضرورية، ولكنها لا تشكّل إلّا خطوة أولى للتوصل إلى المساواة بين الرجل والمرأة في مختلف الميادين. ولكن هناك مشكلة أعمق من هذه في مجتمعنا العربي المتوسطي، وهي مشكلة العقلية التي تأبى حتى يومنا هذا استيعاب فكرة المساواة بين المرأة والرجل. فإذا أخذنا على سبيل المثال القوانين المتعلقة بالإرث، فإن قانون الإرث اللبناني لغير المحمديين يساوي حصة المرأة في الإرث بحصة الرجل، ورغم ذلك نجد أن الواقع هو عكس ذلك، إذ إن الكثير من المورثين الذكور (بما في ذلك الآباء) لا يتقبلون فكرة الإنقاص من «ثروة العائلة» لصالح الإناث، (بناتهم)، هذه الثروة التي هي بنظرهم مرادفة لإسم العائلة الذي يحمله أولادهم وأحفادهم الذكور. ولذلك نرى أن التجاوزات والتحايل على القانون في هذا الميدان لا تحصى.

وكذلك، نذكر كم جاهدت المؤسسات النسائية والمحاميات في لبنان من أجل التخلص من تقييد المرأة المتزوجة في السفر، علماً بأن القانون المتعلق بتنظيم جوازات السفر لم ينص على أي قيد يتعلق بالمرأة المتزوجة، ومع ذلك فإن دوائر الأمن العام أخذت على عاتقها مهمة الفرض على الزوجة أن تستحصل على إجازة بالسفر من زوجها، مصدقة من المختار، للتمكن من السفر، وذلك في رأيه لأسباب اجتماعية... (شرقية!).

نتيجة لهذه العقلية، نرى أن القانون اللبناني والمجتمع يبالغان من جهة في حماية المرأة لدرجة أن هذه الحماية تتحول ضد مصلحتها (وهذا واضح من جدول الأعمال المحظورة على النساء والأولاد، حيث إن القانون يساوي بينهما)، ومن جهة أخرى نجد أن تدابير حماية الأمومة المتضمنة في القانون هي غير كافية ولا تتفق مع دور المرأة العاملة في مجتمعنا الحديث، ولا مع الاتفاقات الدولية والعربية في هذا المجال.

سعاد مقبل
محامية لبنانية

خالدة سعيد

سلوى روضة شقير
النحت بحثا عن الجوهري

أتأمل في منحوتات سلوى روضة شقير (بيروت ١٩١٦) فتنتظم في تصوّري، على الفور، داخل المشهد الثقافي العالمي إلى جانب أعمال فنانين كبار مارسوا الخرق المتواصل لتقاليد الفن ووسّعوا حدوده.

تبلور اتجاهها التجريدي في وقت مبكر، ومنذ أوائل الأربعينات قبل أن تذهب عام ١٩٤٨ إلى باريس للدراسة. ذلك أنها بعد المشاركة في معارض جماعية لبنانية بأعمال تجريدية، أقامت عام ١٩٤٧ في بيروت معرضها الفردي التجريدي الأول(*). وفي فرنسا ما بعد الحرب، حيث تقاطعت دروب المجدّدين، عاشت هي كذلك طفرة البحث عن أسس جديدة، وإعادات النظر الجذرية في القيم الجمالية، واكتشفت تزعزع عالم من الأشكال ونهوض عالم.

تربط سلوى روضة شقير بين اتجاهها التجريدي في النحت وبين المبادىء والأسس التي تبدت لها في قراءتها التأويلية، بل التجريدية هي كذلك، للموروث الفنّي العربي في العهود الإسلامية. ولا بدّ من القول، منذ البداية، إن نظرتها هذه إلى الموروث لا تنفصل عن حوار وتأليف ثقافيين قامت بهما. وهي في هذا الحوار وهذا التأليف تتحرك في خط الانفتاحات الثقافية واكتشاف الآخر الثقافي ذلك الخط الذي سار فيه كبار المجددين الفنيين في القرن العشرين.

ويصعب الجزم أو التمييز فيما إذا كانت قد جاءت إلى التجريد الحديث انطلاقاً من

(*) أقامت هذا المعرض عام ١٩٤٧ في النادي الثقافي العربي ببيروت.

الموروث الفني الإسلامي، كما تؤكد دائماً، أم تجلّت لها الأبعاد الفنية التجريدية في الموروث انطلاقاً من رؤاها الحديثة.

لكن المؤكد أنها منذ مرحلة مبكرة (بداية الأربعينات)، مرحلة متزامنة مع اتجاهها نحو التجريد، قد طرحت أسئلة جذرية حول الفن، وحول الفن اليوناني ووريثه الغربي. أسئلة حول مبدأ المحاكاة في أساسه، وحول المنظور والقسمة إلى شكل مادي ومعنى أدبي، كما طرحت أسئلة حول الخصائص الأساسية في الفن الإسلامي. وإذا كان الفن الإسلامي قد تعرّض للنقد على لسان أستاذها في صف الفلسفة اليونانية، فإن طبيعة موقفها وجوابها على ذلك النقد تبين أن الأمر كان يشغلها منذ زمن بعيد، وسوف يقودها التساؤل والبحث عن جواب إلى دراسات ورحلات ومطالعات؛ ولن تتوقف حتى تعثر على جواب به يسترد هذا الفن اعتباره في مواجهة القيم اليونانية الغربية؛ وسوف تصوغ جوابها صياغة طليعية حديثة ومتجاوزة، وبلغة المفهومات الفلسفية ذاتها.

وهكذا تكون سلوى روضة قد طرقت، في وقت مبكر، مسألة سوف تغدو شاغل المثقفين بين الستينات والسبعينات. إنها مسألة الانطلاق في البحث والابتكار والتعبير عن مشكلات العصر بدءاً من قيم استنبطتها وانتخبتها من الموروث الثقافي. مسألة سوف تكون صارخة بشكل أخصّ في الشعر والمسرح والتصوير (التصوير الحروفي تحديداً)، مع اختلاف درجات النجاح.

ويمكن القول إن تجربة سلوى روضة، التي كانت الأسبق، قد جاءت بين الأكثر نجاحاً إن لم تكن الأنجح. فأعمالها تشكّل، على مستوى المبدأ والموقف تمثّلاً عميقاً لمرامي العلم الإسلامي وتطوّراً صاعداً لروح التجريد الفنيّ الإسلامي، دون أن تحمل، مع ذلك، تفصيلاً واحداً من تفصيلاته الشكلية.

منذ عام ١٩٥١ كتبت مقالة في مجلة «الأبحاث» الصادرة ببيروت (السنة الرابعة، الجزء الثاني، ص ١٩٥) بعنوان «كيف أفهم فن التصوير»، وفي هذه المقالة نقرأ: «لم يكترث العربي بالواقع المحسوس المنظور أو الحقيقة كما يراها كل إنسان، بل ذهب في بحثه عن الجمال إلى جوهر الموضوع مجرّداً إياه من كل الشوائب التي رافقت الفن من زمن الاغريق حتى القرن التاسع عشر. لم يستعمل العربي وهم الأبعاد ولم يعط حقيقة مشوّهة لإبراز فكرة، ولم يسخّر التصوير في خدمة الأدب».

ونحسّ هنا أن سلوى روضة، فيما تدافع عن الموروث الفني العربي وتبصر فيه رؤى

طليعية معاصرة، فإنها في الوقت نفسه تبحث في هذا الموروث عن ركائز نظرية لاتجاهها التجريدي.

لكن من الواضح أن أعمال سلوى روضة تندرج، بجدارة وتميّز، داخل تجارب القرن العشرين وكشوفاته. إنها تنتمي إلى هذا القرن، وإلهامها نابع من روحه في تصنيعه العالي وطابعه الهندسي، وإنتاجيته الهائلة للأشكال الجديدة والعلاقات الجديدة والأدوات والأشياء، في قابليتها للتفكك والالتحام، وفي استقصائها للمادة بخواصها وتحوّلاتها. لقد نجحت في التأليف والمواءمة بين أسئلتها حول الفن الإسلامي واعتراضاتها على الفن الغربي التقليدي، بحيث استنبطت من الأول ما يرد على الثاني ويهزّ أسسه، كما يظهر في قولها المثبت أعلاه. وهو على أية حال، استنباط انتخابي تماماً مَكّنَ من التوصل إليه فرط التجريد. وهي، إلى ذلك، تنتخب من الموروث الإسلامي مسيرة البحث الميتافيزيقي عن الواحد الجوهري، وبهذا البحث سوف تقرأ العالم الجديد للأشكال.

إنّ ارتحالها المتكرّر في عدد من عواصم العمارة والفنون العربية (دمشق، بغداد، القاهرة، الاندلس) منحها فرصة الرؤية الكلية والتعمّق في جمالية الأقواس والعقود والقباب، في هذا الإطار الهندسي التجريدي، المتداخل بحسية الرقش الباذخ الذي لا يكاد يفلت من وشمه شيء. لكنها لم تتوقف عند عتبة ذلك التزيين الذي يلبس الأدوات والمساحات ينتشلها من الابهام والعموم ويترك عليها وشم الصانع، ذلك التزيين الذي يكشف فتنة الأشياء وفتنة الجمال المجاني الواقف بذاته دون نسبة أو شبه بالكائنات، يستدرج العين إلى متاهاته ويصمت عند ضفاف اللون، الجمال الذي تطلبه العين لذاته، تتقصاه في لعب المقابلات، ويستدرجها بانسيابه اللانهائي. تجاوزت الفنّانة ذلك الفوّار بالأشكال والألوان وذهبت بعيداً في تجريده حتى ردّته إلى مبدأ فلسفي خالص، بل علمي؛ تجاوزت ذلك الغمر من الأشكال إلى المرامي البعيدة، إلى الموقف الميتافيزيقي والحافز العميق البعيد الذي بدا لها مقيماً في قرارة المشروع الجمالي العربي، وعنده يمكن أن يتم لقاء الأزمنة والثقافات. لخصت ذلك كله بالبحث عن الواحد في تعدّد الصور والأشكال.

وإذا تأملنا في هذه الرؤية وفي المسار الذي اتبعته أعمالها وأبحاثها على المادة والأشكال والعلاقات نعرف أن فكرها يتحرك كذلك في مناخ العلم الحديث. العلم الذي أبطل التصوّر القديم للمادة على أنها كتل ساكنة متماسكة وكشف عن أساسها الحركي، وعن أن اختلاف المواد ناتج عن اختلاف بنية الذرات وعدد الجزيئات. نعم، لا شك أنها شديدة

الإصغاء والانفتاح على كشوف العلم، في الفيزياء الحديثة خاصة، دون أن يغيب عن خيالها حلم السيمياء العربية التي تكرر الإشارة إليها وإلى طابع التحويل في العلم العربي. وما يبدو لنا بعيد الدلالة هو أنّ المؤلف الأول الذي تقرأ له بين المؤلفين العرب هو سلوى نصار عالمة الفيزياء النووية الراحلة.

سلوى روضة واقفة في مهب رياح العلم التي طبعت الفكر والفلسفة في القرن العشرين، والتي لا يمكن أن نعزل عنها تيارات فكرية لعبت دورها في العلوم الإنسانية في هذا القرن، كالغشتالت ثم البنيوية، والجنوح الجارف نحو التحليل. ولا نقدر أن نعزل فن سلوى روضة عن هذه التيارات، لا سيما متى استعرضنا خط التطور الذي تبعته أعمالها في النحت، إذ سارت في اتجاه الشكل الذي ينبني ويتبدّل بفعل نسق الانتظام.

لم تصعد سلوى روضة من تجربة طويلة في التعامل مع المادة، كما كانت الحال مع بعض الفنانين، (وهو صعود له خصائصه وقيمه العالية كذلك) بل أقبلت على المادة من موقع الفكر والتأمل الفلسفي.

من هذا الموقع اتجهت نحو استقصاء المادة فعملت على الطين والخزف والمينا وبعض مواد البناء، وعلى الخشب بعد الحجر، وعلى المواد البلاستيكية المختلفة بعد المعادن كالحديد والنحاس والفولاذ والألمنيوم والفضة والذهب والزجاج، وأدخلت في المنحوتة عناصر مائية وخيوطاً وقماشاً معدنياً. كما أنها إضافة إلى التصوير بالزيت والغواش وغيرهما أنتجت البسط والجدرانيات المحيكة (Tapisserie)، هذا فضلاً عن الحلي والتصاميم الهندسية للحدائق والمصاطب والجدران. إنه البحث الذي ظهر في معرضين كبيرين إفراديين، أولهما معرضها في قاعة الأونسكو ببيروت عام ١٩٦٢، والثاني هو معرضها الاستعادي الكبير الذي أقيم في الصالة الزجاجية لوزارة السياحة ببيروت عام ١٩٧٤.

وفي سياق هذا البحث سوف تهجر التصوير إلى النحت، والأصح إلى المجسّمات لأنها تستجيب للتفكيك والتركيب، تستجيب لا لتجسيد لحظة الحركة وحسب، بل أيضاً لحركية التحوّل وتوالد الأشكال.

من هذا الموقع، وبهذه القدرة على التجريد نظرت إلى عالم الأشكال حولها وفي زمانها. وتأملت في التحولات المتسارعة التي يشهدها انتاج الأشكال وجنوحها الهندسي. لم تكن نظرتها وصفية بل تحليلية فتجريدية؛ ولا كانت أشكالها من ثمّ وصفية نقلية أو أدبية. بل جاءت لتلخص وتخترق في آن واحد. تلخص العالم الهندسي المعاصر، حيث الأشكال

تتحرك لتأخذ شكلاً هندسياً حاداً بدءاً من الأبراج والمباني الضخمة والجسور وصولاً إلى المركبات والمفروشات والألعاب والأدوات المنزلية والحلي. بينما عالم القباب والأقواس المزخرفة والأشكال المنحنية يتراجع.

والفكرة، عند سلوى روضة شقير، خرجت من الجسد البشري، خرجت من الأشكال الطبيعية، خرجت من الأشكال المعروفة. الأصح أن الشكل عندها هو الفكرة. أو هو ذاته وليس طريقاً لشيء آخر. لم يعد الجسد ولا أي شكل كناية ولا استعارة. هنا الشكل مولود لا على مثال، وليس آتياً من ذاكرة. الشكل حدوث؛ يولد وحسب. يولد وتتسع خارطة الأشياء، يولد ويغني مخزون الصور والأشكال. الشكل هنا جديد بالضرورة. والشكل هنا، جوهرياً، حركة؛ حركة مجردة وبلا تشخيص. الحركة قائمة في التشكيل ذاته، لا في ما تحيل إليه من أفكار منفصلة عن المنحوتة ـ الحدث. المنحوتة في الفضاء تقول حضورها، وحضورها يخلخل الفضاء ويجدّد صورة الأشياء حولها. المنحوتة حدث، تغيّر العلاقات وتنشىء علاقات بصرية مادية مستقلة عن مرآة الذات وترجمتها للحدث. من هنا أن الفنانة ترفض مبدأ المنحوتة التي توضع للزينة، لأن حضور منحوتة في مكان هو صيرورة هندسية، وتشكُّل حدثيّ، لأن المنحوتة تدخل في جدل مع المكان، لأنها حدث معماري، وإعادة صياغة للفضاء الذي تقتحمه أو تحاوره.

هكذا لا نجد في نحت سلوى روضة شقير تصويراً ولا تمثيلاً ولا تشخيصاً. كما أننا لا نجد موضوعاً من قبيل «يقظة» أو «صلاة» أو «المفكر» أو غير ذلك. وربما كانت عناوينها دليلاً كافياً؛ نجد تسميات مثيلات «مربع في الفراغ» أو «تأليف إيقاعي» أو «مدّ وسكون» أو «حديد وزجاج ناتىء» أو «تأليف رقم ٢٠٣» أو «تقاسيم ٤٠٠». ودروس التصوير القليلة التي تلقتها عام ١٩٣٤ على يد الفنان مصطفى فروخ، ثم الدروس التي اخذتها عام ١٩٤٠ عن عمر الأنسي لم تؤثر في مسيرة بحثها ولم تستوقفها لترسم مشهداً طبيعياً. الذات المبدعة هنا ذات عارفة لكن منفصلة عن إبداعها؛ هي ذات محيطة رائية. علاقتها بالنحت والمنحوتة علاقة معرفة واكتشاف. اكتشاف المادة بذاتها واكتشاف إمكانات الشكل والتشكل. ولا نقدر هنا إذ نرى الفنانة تخرج من حصرية الرخام والبرونز والخشب والمواد التقليدية إلى سائر المواد الصناعية المستنبطة للاستعمال اليومي والصناعة الحديثة، لا نقدر ألا نبصر تحركها في الخط الطليعي للفن الحديث حيث ينتقل الأثر الفني لدى كبار المجدّدين من تصوير الأمثل والأجمل، أو من نزعة يوتوبية، إلى هدف آخر يقوم في البحث والاستكشاف. ويحضر هنا صوت موندريان الرائد التجريدي الذي قال قبيل

موته وهو يعمل في اللوحة الأخيرة، وكان دأبه تصوير اللوحة ثم تدميرها وإعادة تصويرها «لا أريد أن أنتج لوحة، فقط أريد أن أكتشف الأشياء».

خرج النحت عند سلوى روضة من الأدب. حصل هذا في عزّ المرحلة الرومنسية العربية في الأدب والتصوير والنحت. حدث هذا عندما كان الأدب طاغياً على الفنون، عندما كان اللون ترجمان الفكرة والحركة ترجمان العاطفة، وباختصار عندما كان الأثر الفني إشارة أو طريقاً إلى فكرة قائمة فيها يتجاوزه وحاضرة حضوراً مسبقاً عليه ومنفصلاً عنه. وبالطبع عندما كانت المحاكاة القانون الأرفع.

الرؤية عند سلوى روضة تجريدية لا تمثيل فيها ولا قصة، لا تشبيه ولا حتى استعارة كاستعارات الصوفيين في بحثهم عن المطلق الجوهري، رغم إشارتها إلى التصوّف في حديثها عن هذا البحث. والنحت هنا يستسلم للعين. المنحوتة هنا فعل يجري في جسد العالم، والنحاتة فيلسوف ورياضي في ما تخلقه من علاقات. لكن المنحوتة بذاتها ليست نصها الفلسفي. نصها الفلسفي هو فعل النحت، فعل التجريد، فعل توليد المنحوتات، فعل اقتحام الأشكال وتوسيع أرض المجهول. والتجريد هنا ليس اختزال أشكال وإسقاط تفاصيل، بل بلورة علاقات وردّ الكثير إلى الواحد وإطلاق الواحد في الكثير.

ربما توجب، لدى الكلام على أفكار سلوى روضة شقير واتجاهها التجريدي، أن نتذكر بييت موندريان زعيم التجريد الهندسي. نتذكره، لا في لوحاته أو أسلوبه الفني ومسيرته التطورية الطويلة في اتجاه التجريد، بل في أفكاره ونظراته ومواقفه. فقد وجّه نقداً شديداً إلى تقاليد التصوير الغربي، وكان مأخوذاً بأفكار صوفية، يبشّر بجمالية قائمة على الجدل، حيث «كل عنصر يحدّده نقيضه» كما يقول. رفض القسمة التقليدية إلى شكل ومعنى، كما رفض تقسيم اللوحة إلى موضوع وخلفية، واعتبر مساحة اللوحة بكاملها وحدة تامة لا انفصال فيها إلى مستويات. وكان مع بداية الأربعينات يتجه نحو بلورة نظرية في التوازن الكوني بين العمودي والأفقي.

ومع أن سلوى روضة وصلت إلى باريس عام ١٩٤٨ بعد موت موندريان (توفي في نيويورك عام ١٩٤٤)، إلّا أن أفكاره وما أثاره من سجالات كان لا يزال في أجواء باريس التي أقام فيها طويلاً. وإبان وجود سلوى روضة في العاصمة الفرنسية سوف تلقى مكانها الطبيعي وسط جماعة التجريديين؛ وفيما بعد، ومنذ عام ١٩٥١ سوف تشارك في معرضهم الدوري الذي تأسس عام ١٩٤٩ تحت عنوان «الحقائق الجديدة» (Les Réali-tés Nouvelles). كما تقيم معرضاً للوحاتها التجريدية في غاليري كوليت آلندي. ولن



من أعمال ١٩٧٣.

تغيب بعد ذلك طويلاً عن التظاهرات الفنية الفرنسية وإضافة إلى المعرض السابق ذكره سوف تشارك بانتظام في معرض «صالون مايو» السنوي بدءاً من عام ١٩٧٠.

ومع أن سلوى روضة كانت قد أقامت معرضها الفردي التجريدي عام ١٩٤٧ كما رأينا، أي قبل تعرّفها إلى التجريديين، وكانت أفكارها حول التجريد في الفن الإسلامي

قد بدأت تأخذ شكلاً، فإنه لا بدّ من الاستنتاج أن أفكار موندريان خاصة قد لعبت دوراً في توكيد حدوسها وبلورة رؤاها وصياغة نظراتها. فهي تقارب موندريان في الفهم العام للفن والعمل الفني. غير أنّ هذا التقارب يبقى في المستوى المبدئي الذي بات إرثاً للفن الحديث في العالم. الواقع أنّ ما يلفتنا إلى هذا التقارب هو آراء سلوى روضة النظرية، أما أعمالها في النحت فهي شديدة التميّز وتنتسب إلى تصوّر للشكل ومبدأ ولادته يختلف عن تصوّر موندريان. فهي لا تصل إلى التجريد بالحذف وإسقاط الجزئيات والتفاصيل من الأجسام أو المشاهد المحسوسة حتى تبلغ الحدّ الأدنى من الخطوط؟ وهو ما فعله موندريان وهو يصوّر مشهد الكنيسة القائمة على رابية تشرف على البحر. فقد ظل يكرّر اللوحة متجهاً نحو التجريد حتى توصل إلى خطين عمودي هو الكنيسة وأفقي هو البحر.

التجريد عند سلوى روضة بحث فكري عن العلاقات، بحث عن إمكانات الحركة والإيقاع بمعزل عن الذاكرة الحارة والأحلام الذاتية، أي بمعزل عن كل شكل عضوي سابق. والإيقاع مثلاً والذي وجد بحث موندريان في مرحلة متأخرة من مراحله، يظهر في منحوتات سلوى روضة بشكل مخصوص وأداء مميّز ويتوجه توجّهاً مختلفاً. وهو يرتبط صميمياً بحركة العناصر في المنحوتة، وقابلية العناصر للتوالي والتبادل وفق نسق تسميه «القوافي البصرية»، ويتحرك وفق الفكرة الكبرى التي توجه أعمالها، اكتشاف الواحد في المتعدد.

*

مبدأ الحركة في أساس النحت عند سلوى روضة شقير. الحركة هي الأساس الذي يبنى به الشكل. لكن الحركة هنا هي بخلاف الحركة المميّزة للمنحوتة منذ أقدم عصور النحت. فليست حركة متحرك تمّ اصطيادها واقتناصها داخل لحظة مفردة ووضعية نهائية راسخة، (تماثيل العراك والرقص)، وليست الحركة الميكانيكية التي دخلت فن النحت بتأثير الإيقاع الآلي المتزايد في الحياة الحديثة. الحركة هنا جزء من البنية؛ الحركة هنا علاقة، حركة داخلية تكوينية، الحركة التي تقلق الشكل نفسه وتبطل نهائيته.

بهذا ينكتب عملها في صلب الثورة الفنية الحديثة في النحت. فالنحت هنا ليس تمثيلاً للحركة أو لمتحرك، بل هو كينونة في حركة. ونادراً ما نرى عندها منحوتة ساكنة نهائية ملتحمة ثابتة وملتئمة بنائياً. نادراً ما نرى منحوتة غاب عنها الانشطار أو قابلية النمو وقابلية التعدّد أو التغيّر. بل إن الحركة قائمة في أساس بنية المنحوتة وأساس صورتها والعلاقة بين عناصرها. ونكاد لا نرى منحوتة لا تقوم على التقابل والتضاد البنائي، أو

التكامل أو التداخل والتجاوب والتناوب والتوالد. حتى المنحوتة الساكنة في بنيتها وفي تكوينها تلتف على فراغ أو غياب غير متوقع يقدّم منطلقاً فكرياً خيالياً للحركة. فالعلاقة بين عناصر المنحوتة هي ما ينتج كينونة المنحوتة؛ وهي علاقة قابلة للتبدّل، مما يجعل كينونة المنحوتة نفسها في حركة وتغيّر.

إن طبيعة الحركة في نحت سلوى روضة ونوعية تعاملها مع الكتلة تسمحان بتمييز نمطين كبيرين في كل منهما نجد كتلة غالبة ومنطلقاً غالباً في التعامل مع هذه الكتلة.

هناك أولاً كتلة متوازي المستطيلات الذي هو استطالة عمودية للمكعب أو محصلة لعدد من المكعبات، وتتعامل معها بعملية تقوم على البناء حيناً والتفريغ حيناً.

وهناك ثانياً الكتلة المحوّرة عن الكرة أو العمود الاسطواني وتتأسس الحركة فيه بالانشطار والالتفاف.

يتراوح العمل على كتلة متوازي المستطيلات بين احتفاظ الكتلة بشكلها الهندسي الخارجي حيث يتمركز البحث وولادة الحركة داخل الكتلة، وبين بناء هذه الكتلة بعناصر تلتقي وفق علاقات إيقاعية.

داخل الكتلة الواحدة تكشف الحركة الإمكانات المتعددة للعلاقة والانتظام. ذلك أن همّها في العمل على المكعب ومتوازي المستطيلات هو «البحث عن الجوهر» كما تقول؛ ويمكن أن نضيف انه الكشف اللانهائي المتنوع داخل الواحد والمتشابه. فكتلة المكعب أو متوازي المستطيلات، المسوّرة بذاتها، المقفلة، الكتيمة الصامتة، النهائية، الحادّة يتم اختراقها بفضاء مشغول. يتم اختراقها فتنفتح وتعلن عن أحشائها المخرّمة المكتوبة بسطوح منحنية مرهفة، سطوح ليّنة انسيابية خصوصية، تفلت من الهندسة ومن الحساب، تستدرج الخيال وتستدعي الصور الحلمية، سطوح تتحاور بالعديد من إمكانات العلاقات والتنوّعات داخل الكتلة الواحدة المتشابهة.

أما بناء متوازي المستطيلات فإنه يميّز المنحوتات ذات الاتجاه النصبي. تبنى الكتلة بمجموعة من العناصر وفق أساليب وصيغ للاجتماع تختلف بين التعشيق (Emboîtement) والتنضيد، والتوالي المفتوح. ويأتي بناء هذه العناصر قابلاً للتغيّر بحيث يحتمل الشكل الواحد التوالد في أشكال. هذه العناصر المتناسبة المتقاربة المتناغمة تخلق في تآلفاتها المتنوعة حركة ذات نظام إيقاعي. هنا تتداخل الوحدات المعمارية وتتبادل تبادل الوحدات النغمية (في الشعر وفي الموسيقى). وكما يحتمل النغم والوزن التكرير والتنويع



عناصر متوالية من حجر رملي، ١٩٦٦.

تحتمل هذه الوحدات التقليب والترجيع. فالعمل هنا يرتكز إلى استقصاء النسب والعلاقات بين الأشكال، والعناصر المتكررة المتوالية توالياً معمارياً في ما يشبه توالي القوافي أو توالي التفعيلات والوحدات الموسيقية.

بالإيقاع الذي تبني به سلوى روضة كتلة متوازي المستطيلات تخترق المشهد العمراني

المعاصر. وهو مشهد تطغى عليه هذه الكتلة طغياناً قاسياً يميل إلى الثقل والانغلاق. وهي تخترق هذا المشهد، ترد عليه، تكشفه، تعيد تصوّره، وتبني الصورة بالإيقاع والتداخل والحركة والتنوّع. ومنحوتاتها ذات الاتجاه النصبي خاصة، تلتمس موقعها داخل كلّ عمراني حديث.

هنا تقف المنحوتة كقطب للفضاء حولها، تحكمه وتعيد تشكيله. هذه المنحوتة المؤسسة على الحركة والتناغم، القائمة كحدث، تخلخل هذا الفضاء. كل شيء بدءاً منها ومن حركتها يتحوّل. المنحوتة هنا تكتب الفضاء، تؤسس قلقه الذي لا يتوقف، لأنها لا ترسمه إلّا لتنقضه باحتمالاتها وقدرتها المتجددة على إعادة رسمه؛ تجعله نصاً متحركاً، تجعله منتهكاً بهذه الحركة المحتملة، ومخصباً بالقدرة على التنوّع.

النمط العام الآخر للتشكيل في أعمال سلوى روضة شقير هو نمط الكتل شبه الكروية أو شبه الاسطوانية المنشطرة. حيث الكتلة الواحدة تنشطر إلى كتلتين اثنتين. هنا الكتل المنشطرة لا تتكامل وتتقارب إلّا بقوة تضادّها وتعاكس خطوطها أو تقابلها. لا تقوم الحركة هنا إلّا بفعل الانشطار، ولا تغتني الكتلة بتعدّد الأشكال إلّا بقوة هذا الاختلاف والتضاد والتقابل بين الشطرين. ويقع الانشطار وفق سطوح التفافية حيناً لولبية حيناً آخر. لكن الشطرين يشغلان مستوى واحداً دائماً، فهما إما عموديان معاً أو أفقيان معاً، وهو المستوى الغالب.

الانشطار يولّد بين الشطرين فضاء رجراجاً، يقيم تضاداً فاجعاً بين الكتلة الكتيمة، صورة القوّة والثقل، وبين سطح الانشطار الذي كأنه تمّ بحدّ سيف سحري، بموجب خط منحنٍ ماكر اخترق الصميم. هنا المركز، موضع القوة، هو عينه موضع الإصابة. تتماسك الكتلة المنشطرة بتلاحم السطوح المنحنية المكسورة. فهذا الموقع المصاب هو نفسه مركز الاستناد وباعث الالتحام ومولّد الحركة.

الفضاء بين الشطرين يقول حضوراً فيما يقول غياباً ونقصاً. يقول حضور الشوق والتجاذب ويقول التجاوب والتكامل، وفي الوقت نفسه يقول الفرقة والمسافة والانكسار والفراغ والتباعد.

في هذا الانشطار الذي يشكّل جوهر الحركة في المنحوتة، وفي الالتفاف اللولبي المنشطر تقوم غنائية مبطّنة، غنائية سمح بها، ويا للتناقض، الذهاب في التجريد إلى حدّ قصي، غنائية تتولّد من حسرة الغياب والانشقاق. غنائية كامنة في القلق الهائل الذي يشطر الوحدات والذوات انشطارات إنّية أونطولوجية.

إلى سطح الانشطار تنجذب العين وينجذب الفكر. هذا الانشطار لا يمكن نسيانه لأنه موقع التشكيل؛ لا يمكن سكونه لأن التشكيل بذاته دعوة للالتئام والاتحاد. لكن الاتحاد لا يمحو جرح الانشطار فهو بلا رجوع، وسيبقى مكتوباً على الجسد المكوّر مهما تقارب شطراه والتحما والتفّ واحدهما على الآخر. (يمكن التأمل في المنحوتة المائلة على غلاف هذا العدد). هل هي رؤيا الفنانة للواحد الذي لا يتحقق إلّا تكاملاً بآخر، الواحد الذي لا يخصب أو يتحرك إلّا مزدوجاً؟ وهل هو تصوّر للذكورة والأنوثة، وردّ على موندريان؟ فهو حين وصل في التجريد إلى أقصاه انتهى إلى تلخيص الكون بخطين، عمودي وأفقي، العمودي هو المذكر وهو الروح، والأفقي هو المؤنث وهو المادة.

سلوى روضة شقير تسكن في النبض الفكري للعالم المعاصر، الذي هو عالم أسئلة واعتراضات وانفتاحات على المحتمل. عالم بلا حقائق نهائية. عالم بحث وتنوّع وتحوّلات، مما لم ينكتب بالأشكال، وتتحول فيه المادة تحوّلات لانهائية.

السيمياء، تقول سلوى روضة شقير، مأخوذة بالعلم، ولكنها هي التي تعرف أن حجر الحكمة مقيم في مخيلة فنان عظيم.

الهوامش

(١) Helen Khal, **Woman Artist in Lebanon**, Institute for Women's Studies in the Arab World, 1987.

(٢) سيزار نمّور، **النحت في لبنان**، دار الفنون الجميلة، بيروت ١٩٩٠.

(٣) جوزيف طراب، تقديم لمعرض سلوى روضة الاستعادي ١٩٤٧ ـ ١٩٧٤.

(٤) ايتيل عدنان، تقديم لمعرض سلوى روضة الاستعادي ١٩٤٧ ـ ١٩٧٤.

(٥) فيصل سلطان، «**سلوى روضة شقير**»، جريدة السفير، بيروت، ٧ أيلول/سبتمبر ١٩٨٠.

(٦) سمير الصايغ «**سلوى روضة شقير، تمايز أسلوب وفرادة رؤيا**»، الكفاح العربي، بيروت، ٢٥ ـ ٣٠ تموز/يوليو ١٩٨٣.

(٧) نزيه خاطر، «**سلوى روضة شقير، الإشارات المحجبة**»، النهار، بيروت، ١٩ أيار/مايو ١٩٨٩.

سيزار نمّور

النحاتات اللبنانيات

شاهدت نخبة المجتمع اللبناني التي زارت معرض السرايا الصغير في ساحة النجمة في بيروت عام ١٩٢١ ولادة النّحت اللبناني المعاصر. فقد وقفت مدهوشة أمام حوريتين عاريتين من الرخام الأبيض الناصع تقربان من الحجم الطبيعي للفنان الشاب **يوسف الحويك** (١٨٨٣ ـ ١٩٦٢) أول النحاتين اللبنانيين. انقضى خمس وعشرون سنة على هذا الحدث قبل أن يطل علينا النحت الحديث اللبناني في عشرين عملاً من الجفصين عرضها **ميشال بصبوص** (١٩٢١ ـ ١٩٨١) في الأكاديمية اللبنانية للفنون الجميلة (١٩٤٦) في نهاية عامه الدراسي الأول. وقد أصبح للبنان نحاتته الأولى بعد ست عشرة سنة عندما أخذت **سلوى روضه شقير** قرارها بالتفرّغ للنحت بعد معرضها الفردي الأول في لبنان في قصر اليونيسكو (١٩٦٢). وتسارعت خطى النحت في الستينات، وبقيت كذلك حتى يومنا هذا. والآن نتساءل ماذا كان دور النحاتة اللبنانية خلال الأعوام الثلاثين الأخيرة؟

من المعروف أن عدد الفنانات مرتفع جداً في لبنان. فقد وجدت الناقدة والفنانة **هلن الخال** في كتابها «**الفنانة في لبنان**» (١٩٨٧) أن الفنانات المحترفات يبلغن الأربعين في لبنان بينما لا يزدن عن العشرة في أي بلد عربي آخر. كما وأن نسبتهن إلى الفنانين في جمعية الفنانين للرسم والنحت تبلغ الربع، وهذه نسبة مرتفعة جداً غير موجودة حتى في الغرب. كما وأن نسبة الفنانات ذات الأهمية الخاصة في الحركة الفنية تبلغ نصف عدد الفنانين من نفس القيمة الفنية. وهذا يدل على المركز المميّز الذي بلغته المرأة في حقل الفن.

هذا هو وضع الفنانة اللبنانية. فما هو وضع النحاتة اللبنانية؟

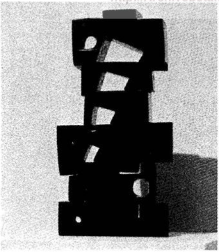
هنالك أربع نحاتات محترفات في لبنان، وأربع فنانات ساهمن مساهمة فعالة في حركة النحت. في المقابل نجد أن هناك حوالى خمسة وثلاثين نحاتاً محترفاً، وحوالى خمسة وعشرين فناناً اشتغل في النحت بالإضافة إلى الرسم. لذلك نرى نسبة النحاتات إلى الفنانات هي عشرة بالمئة كما أن نسبة النحاتات إلى النحاتين أحد عشر بالمئة. إن جميع هذه الأرقام والنسب مرتفعة بالنسبة للبلاد العربية وبالنسبة للغرب. وعندما نحاول قياس نشاط النحاتات، نجد مثلاً أن مشاركة الفنانات النحتية في معارض الخريف لمتحف إبراهيم سرسق منذ عام ١٩٦١ حتى ١٩٩٠ بلغت التسع (نصفهن نحاتات)، بينما اشترك بالمقابل ٣٨ فناناً بأعمال نحتية. أي كانت مشاركة الفنانات بنسبة عشرين بالمئة من المجموع.

إن تفوّق النحاتة اللبنانية ليس فقط تفوّقاً عددياً. فهو يظهر بوضوح في عدد جوائز النحت التي نالتها النحاتات في معارض الخريف، فقد نالت الجوائز الأولى، خلال السنوات الخمس التي منحت فيها الجوائز في هذا المعرض (٦٤ ـ ١٩٦٨) ثلاث نحاتات مقابل أربعة نحاتين. ونالت الجائزة الثانية نحاتتان مقابل نحاتين. ونالت الجائزة الثالثة نحاتة مقابل نحاتين. كما منحت جائزة التقدير (درجة مشرفة) إلى نحاتة واحدة مقابل ثلاثة نحاتين. وفي مسابقة تجميل مداخل مدن لبنان الرئيسية بالأنصاب التي أقامتها وزارة السياحة عام ١٩٦٦ نالت النحاتات ثلاث جوائز مقابل تسع جوائز للنحاتين. إن جميع هذه الأرقام تفوق النسب العددية للنحاتات إلى النحاتين.

لم تبرز النحاتات اللبنانيات فقط بعددهن النسبي أو بتفوقهن في نيل أهم الجوائز الفنية وبمشاركاتهن في المعارض. بل برزن أيضاً في ريادتهن حقولاً جديدة وتفوقهن فيها. فقد كانت **سلوى روضه شقير** أول فنانة ونحاتة رادت وتفوّقت في حقل الفن التجريدي الصرف حيث يغيب الإنسان والواقع ويصبح العمل الفني كياناً مستقلاً له عناصره الجمالية الخاصة. وكانت **ناديا صيقلي** أول فنانة استعملت القضبان البصرية والألياف الزجاجية والإضاءة الكهربائية الداخلية في أعمال مجسّمة. **ودوروثي سلهب قاظمي** كانت أول فنانة خزف خرجت عن دور الخزف للاستعمال المنزلي وللجدرانيات المسطحة لتقوم بأعمال جدارية كبيرة ذات بروز كبير وبأعمال نحتية مميّزة بالخزف. حتى **فيولا كساب**، الفنانة الهاوية، سجلت سبقاً في أنها نالت أول جائزة للنحت في معارض الخريف (١٩٦٤).

من هنّ النحاتات اللواتي تركت أعمالهن هذا الصدى في الحركة الفنية في لبنان؟

أولى النحاتات المحترفات وأبرزهن هي **سلوى روضه شقير** التي وهبت حياتها لعملها النحتي. حملت راية التجريد والحداثة في النحت كما حملتها سابقاً في الرسم. آراؤها في الفن ليست مجرد أفكار. هي فعل إيمان علاقته قوية بنظرتها إلى نفسها وإلى العالم. استعملت المواد والأساليب والتقنيات المختلفة من خلال منظار الحداثة معلنة دائماً أن لغتها التشكيلية هي لغة الفن الحديث الدال على منطق الشكل بقطع النظر عن الإنسان، والذي يلتقي مع الفنون الإسلامية المعبّرة عن منطق العالم ونظام الكون. انصرفت إلى العمل الخلّاق بإيمان مطلق بقيمة ما تخلق. وبعناد أعطاها قوّة استمرار ودفعاً خلاقاً في عزلة عن مجتمع لا يقدّر عملها التقدير الكافي وفي أجواء ينقصها حوار المتشابهين الذي عاشته فترة وجودها في باريس حين عملت في «محترف الفن التجريدي». لم تكثر من المعارض، فقد أقامت معرضاً في غاليري كونتاكت (١٩٧٧)، وفي صالة المنتدى (١٩٨٨) بالإضافة إلى معرضها الاستعادي الكبير في الصالة الزجاجية للمجلس الوطني لإنماء السياحة (١٩٧٤). ولم تكثر من الاشتراك في المعارض الجماعية، غير أنها اشتركت في ثمانية معارض خريف (١٩٦٤ ـ ١٩٦٨).

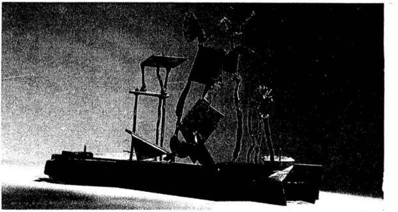


سلوى روضة شقير
١٩٦٠ ـ ١٩٦٣

تبعت **معزز روضه** خطى **سلوى روضه شقير**. تركت الرسم وركّزت على النحت حوالى عام ١٩٦١ أي خلال فترة دراستها الفن في الجامعة الأميركية في بيروت (٥٧ ـ ١٩٦٦) حيث عرضت باكورة أعمالها (١٩٦٣). أقامت بعدها ثلاثة معارض (غاليري لاماتور ١٩٦٥، دار الفن والأدب ١٩٧٠، فندق الفاندوم ١٩٧٥) واشتركت في عدد من المعارض الجماعية بالإضافة إلى خمسة اشتراكات في معرض الخريف (٦٤ ـ ١٩٦٨).

أعمال **معزز روضه** النحتية أخذت شكلها العام المصغر بالطين. وساعدت مطرقة وإزميل حرفيّين في الخشب والحجر ليأخذ العمل شكله التقريبي تحت إشرافها، قبل أن تعمل مطرقتها وإزميلها تهذيباً بالمادة لتأخذ شكلها النهائي. نعمت استدارات مساحات أعمالها الخشبية والرخامية ذات التكوين العضوي لتقترب إلى ملمس الجسد تحت تكرار ملمس ورق الزجاج.

ثالثة النحاتات المتفرغات **ندى رعد** التي عرضت لأول مرة في صالة غرفة التجارة والصناعة في بيروت عام ١٩٨١. انتقلت منذ دراستها طبع الأنسجة في نيويورك من مادة إلى أخرى. فقد تعلمت الرسم في الأكاديمية اللبنانية في بيروت، ثم نحت الحجر والخشب مع الأخوة بصبوص في راشانا، ثم الحفر في معهد الفنون في بيروت، وصنع الخزف (إسبانيا وفرنسا). مارست النحت سنوات طوالاً في «بترا سانتا»، ثم درست صنع الحلى في «هيوستون». جاءت أعمالها متنوعة متغايرة رافضة كل القيود.



ندى رعد

ميراي حنين آخر القادمات إلى حقل النحت. جاءت إليه بعزم وثبات منذ ست سنوات (١٩٨٧) بعد دراسات تخصص في الحقوق، ثم القانون الدولي العام والخاص، ومن ثم الإعلام، بالإضافة إلى عملها في المنظمات الدولية. تعمل بمثابرة وصمت في باريس. اشتركت في عدد من الصالونات والمعارض الجماعية في فرنسا. لها نصب كبير يعد الآن ليقام في بلدة سانت اماند ـ مونترو في مقاطعة شير في فرنسا. لم تعرض حتى الآن في لبنان.

أعمال **ميراي حنين** شخصانية رمزية تنحو إلى الانغلاق على نفسها. تحدد أحياناً مساحاتها المنسابة أبداً خطوطاً تؤكد حركة الكتلة ووتيرة هذه الحركة. وأحياناً أخرى تنبسط المساحات وتلتقي بدون خطوط التقاء، فتنصهر بعضها مع بعض لتصبح مساحة واحدة منسابة حوالى الكتلة. وغالباً ما يكون تقابل أو توازي الأحجام والخطوط موازناً لثقل الكتلة.



ميراي حنين: قراءة ١٩٨٨

ومن الفنانات اللواتي أعطين بشكل مميّز إلى حقل النحت كانت **ناديا صيقلي**. فقد عملت بين عامي ١٩٦٨ و١٩٧٨ في اللوحات المجسّمة التي تطوّرت بالتدريج إلى نحت حركي. ابتدأت بغرز قضبان القصب القصيرة في لوحات تجريدية وحداوية اللون. استعملت لاحقاً قضباناً فولاذية لتخلق خيالات متحركة على مسطح اللوحة. تحولت لاحقاً القضبان هذه إلى قضبان بصرية استعملت إضاءة خلفية معها لتخلق ما أسمته **«شعر وسحر ونور»**. واستعملت ناديا صيقلي في مرحلة متقدمة ألواح البلاكسي مع إضاءة متحركة خلفية، كما استخدمت أحياناً المرايا مع البلاكسي. دفعتها هذه المواد إلى التحوّل إلى الشكل الهندسي ذي الأبعاد الخطية المستقيمة حين ارتاحت إلى شفافية البلاكسي وعلاقاته المختلفة مع الضوء. أقامت معرضها الوحيد في هذا الحقل في مركز جريدة **«الاوريون»** عام ١٩٧٠، وقد احتوى على زيتيات وجدرانيات وتركيبات حركية في الأساليب الأربعة المختلفة. ولما تركت لبنان عام ١٩٧٤ تابعت العرض في هذا المنحى حتى عام ١٩٧٨.

توقفت ناديا صيقلي عن العمل في هذا الحقل لارتفاع الكلفة، وصعوبة إيجاد المكان المناسب للعمل بهذه المواد في فرنسا، ولحاجتها إلى الرجوع إلى التعبير العفوي المباشر في الغربة. كان العمل الهندسي يتطلب تخطيطاً، بينما كانت هي أحوج إلى حوار مباشر مع ذاتها. وقد انصرفت منذ عام ١٩٧٨ إلى حقول من الفن مختلفة.

وقد اشتغلت **دوروثي قاظمي** طويلاً في الخزف وعلمت تقنياته في أوروبا ولبنان (كلية بيروت الجامعية ٧٠ ـ ١٩٨٢). كثيراً ما خرجت عن الشكل التقليدي في الخزف لتشكل أعمالاً بنفس نحتي ظاهر. أعمالها مميزة لانتباهها إلى خلق الشكل النحتي المميز، ولغنى قماشة خزفياتها وتنوّع ألوانها. وقد عرضت في غاليري وان (١٩٧١)، وغاليري كونتاكت (١٩٧٣)، بالإضافة إلى معارض فردية عدة في أوروبا ومشاركات في معارض جماعية.

كانت النحاتة الأردنية **منى السعودي** جزءاً بارزاً من حركة النحت في لبنان منذ معرضها الأول عام ١٩٦٣ في كافي دو لابريس. وقد أقامت ستة معارض بعدها في لبنان (غاليري وان ١٩٧٣، غاليري كونتومبورين ١٩٧٥، غاليري بلانولا أليسار ١٩٨١، غاليري ابروف دارتيست ١٩٨٢، غاليري ٥٠ × ٧٠ عام ١٩٩٢) قبل أن تنتقل للإقامة في الأردن.

أما الفنانة الهاوية **فيولا كسّاب** (١٩١٥ ـ ١٩٨٧) التي شاركت مرة وحيدة في معرض

الخريف ونالت فيها الجائزة الأولى على منحوتتها أيوب (١٩٦٤)، فلم تنتج إلّا بضعة منحوتات خشبية وحجرية لم تعرض أبداً. لذلك بقيت خارج الحركة الفنية في لبنان.

من هي النحاتة اللبنانية؟

النحاتة اللبنانية امرأة لا يقل سنّها عن الأربعين عندما تتفرغ للنحت. هي ذات تحصيل جامعي في أحد فروع العلوم الاجتماعية. التحقت في محترفات فنية أو التحقت أصلاً في معهد للفنون واستحصلت على شهادتها منه. هي على الأرجح متزوجة ولها أولاد. نشأت وشبّت في مدينة بيروت، وعملت بالتحديد في منطقة رأس بيروت. إنها قديرة، عنيدة، مثابرة على عملها، مستقلة الرأي لا تأبه بالصعاب. اهتمت في بداياتها الفنية بالرسم والتلوين واكتشفت بعد ممارسة طويلة للرسم أن النحت هو طموحها الحقيقي.

النحاتة اللبنانية ذات شخصية قوية، لها قدرة على التحكم بأناملها التي تعبّر من خلالها عما في نفسها. إنها حسّية، تسكر بالمادة وقماشتها، وتحب تلمّس الأشياء بأناملها. تعلمت تقنيات قولبة الطين واستعمال أزاميل النجارة والحجر في محترفات معاهد الفنون. تستعين باليد العاملة الماهرة لتخفيف بعض أعباء محاورة المادة الثقيلة أو المتعبة. تفرّغت للنحت لأنها وجدت فيه طموحها.

النحاتة اللبنانية مغامرة ترفض التقاليد المتبعة كما ترفض المؤثرات الخارجية. تحاول غالباً الوصول إلى حيث لم يسبقها أحد. هي رائدة في حقلها، خلاقة، أعمالها ذهنية، تؤكد النواحي الجمالية الصرف، وتتقبل حميمية المكان المغلق ولكنها أيضاً تتنفس بارتياح في الفضاء الخارجي.

النحات اللبناني يقف في الموقع المعاكس للنحاتة اللبنانية. فهو على الأغلب ابن الجبل، ويمكن أن يكون من المناطق الساحلية ولكنه ليس من بيروت. نشأ في بيئة ليست بعيدة عن ضجيج المطرقة والإزميل، ومراراً جاء منها مباشرة. تفرّغ للنحت في منتصف العقد الثاني من عمره. دخل معهد الفنون في لبنان ودرس الفن بقصد أن يصبح نحاتاً. سافر على الأغلب إلى الخارج لمدة قصيرة. بقي للرسم مركز ثانوي في حياته الفنية. تزوّج لاحقاً وأنجب وعاش في محيطه حيث ولد وترعرع.

يبدأ الفنان اللبناني النحت بمجابهة الكتلة بصورة مباشرة، وقلّما استعمل الطين. يجابه كتلة وهو متسلح بمهارة في استعمال عدة النحت والحفر، ولا يتأخر عن إظهار براعته هذه

بتشكيل كتلته منذ البداية. إنه تقليدي لا يحب المغامرة. يتقبّل تأثرات النحاتين الذين سبقوه ويحاول لاحقاً التمرد على هذه المؤثرات ليكتسب شخصية مستقلة.

اقتحمت المرأة اللبنانية بقوة حقل النحت في أوائل الستينات بعد ثلاثين سنة من دخولها بخفر حقل الرسم. وسرعان ما احتلت النحاتات موقعاً متقدماً في الحياة الفنية في لبنان إلى جانب أفضل النحاتين.

سيزار نمّور

(لبنان)

فاطمة إسماعيل

التراث الشعبي في أعمال ثلاث فنانات مصريات

«عفّت ناجي، تحية حليم، انجي أفلاطون». . ثلاث فنانات سجّلن دوراً ريادياً استقر في الذاكرة الفنية للحركة التشكيلية لا من حيث انتماؤهنّ بحكم الجنس فقط وإنما أيضاً بحكم كونهن علامات على مستوى التطور التاريخي للحركة الفنية المصرية بشموليتها.

ولسنا هنا بصدد إعادة التصنيف أو الإصلاح أو سرد للسير الذاتية، وإنما نحن نبحث فيما تعنيه قضية «الفن القومي» عند الفنانات الثلاث، ويتأتى لنا ذلك باستدعاء الرافد والمنتج بالتأصيل والتفسير، فهذا هو بيت القصيد. . ، أما العروج على السيرة الذاتية في حياة كل فنانة فهو من باب التعرّف والتعريف بمنع الادراك الفني عند الفنانات.

وما أن نبدأ بهذا حتى تفاجئنا المعطيات الأولى لحياة كل من الفنانات اللاتي عُرفن بالولوج في أعماق الشخصية المصرية من خلال أعمالهن.

فعفّت ناجي (١٩١٢)، شقيقة الفنان محمد ناجي، تربّت في أسرة ارستقراطية تتحدث اللغة الفرنسية التي تفرض عليها نسقاً أوروبياً في الدراسة، فلا تخالط أبناء الشعب في مدارسهم، بل يأتي لها الأساتذة الأجانب لتعليمها الموسيقى، والشعر والأدب والرسم، درست البيانو دراسة احترافية حتى عام ١٩٣٤ واستطاعت أن تؤلّف رباعي، وسباعي وتريات وبيانو وقدّمت هذين المؤلفين في حقل موسيقى بآتيليه الاسكندرية حضرته السيدة هدى شعراوي ١٩٣٩ ـ وكان أول من درّسها الرسم بخلاف شقيقها محمد ناجي هو الناقد الفرنسي أندريه لوت.



عفت ناجي : زيت على خشب ٦٢



عفت ناجي: زيت على خشب ١٩٥٩

وقد شاركت الفنانة تحية حليم (١٩١٩) الفنانة عفّت ناجي في النشأة. فقد كان الأب من رجال البلاط الملكي حيث كان يعمل ياور أول للملك فؤاد. أما الأم فقد كانت من

أعراق[1] شركسية أو ما تسمّيه هي قوقازية مختلطة بدماء مصرية. وكانت تحية حليم شأن بنات جنسها من الطبقة الارستقراطية اللاتي يتعلمن على يد الأساتذة الأجانب في قصورهن. فدرست اللغة الفرنسية والبيانو، والأدب والشعر، والرسم وكان أول من علّمها فن الرسم أستاذ سوري يدعى يوسف طرابلسي عام ١٩٤٠.

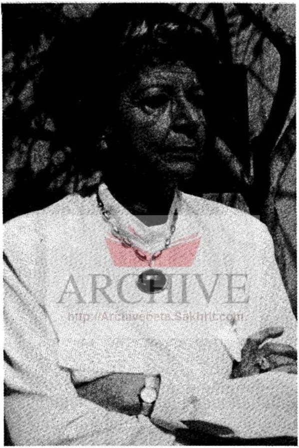


تحية حليم: أمومة



تحية حليم: تصوير واقعي

ولم تكن انجي أفلاطون (١٩٢٤) بأقل حظاً من عفّت ناجي أو تحية حليم من حيث النشأة فقد كان الأب دكتوراً وعالماً مشهوراً في علم الحشرات وشغل منصب عميد كلية العلوم؛ أما الأم فقد كانت أول مصرية تفتتح محلاً للأزياء في مصر، بالاتفاق مع طلعت باشا حرب، وأصبحت مصممة الأزياء الخاصة للبلاط الملكي... لم تعرف انجي طريقها إلى اللغة العربية من صغرها إلّا لماماً فقد كانت الأسرة كلها تتحدث الفرنسية. وأيضاً كان تعليمها الأول في مدرسة الليسيه، ثم درست الرسم على يد كامل التلمساني وهي ما تزال طالبة لم يتعدَّ عمرها العاشرة[٦].



انجي أفلاطون

هـذا العروج السريـع على نشـأة الفنانـات الثلاث كـان الهدف منـه استدلاليـاً وليس سردياً. فالنشأة الارستقراطية عند كـل منهن وهي رافدهن الأول، اخـطأت في تواصلهـا



انجي أفلاطون: الفلاحة

المنطقي وبدلاً من أن تعبر عن رفاهية أبناء تلك الطبقة، إذا بالفن يدفعهن في اتجاه العمق الشعبي. فبدأن، كل بجهدها الخاص، بتعلّم اللغة العربية وآدابها ثم انتقلن إلى البحث عن الجذور ظهر في لوحاتهن الإبداعية.

ونحن لا نعني هنا توحيد المفهوم والقيمة بين الفنانات الثلاث كمقابل لتوحّد النشأة.. ولن نسوق أوجه التشابه أو الاختلاف بينهن حيث لا يتسع المقال ولا يسمح المقام، ولكن سننقل رؤيا ثلاثية فيما يتعلق بنمط العمل الفني عند كل منهن (الاتجاه ـ التناول)... والفكرة التي يدور في إطارها العمل... ثم التناول التقني في إنجاز المنتج الفني.

أولاً: النمط الفني عند الفنانات الثلاث

من الغريب أن عفّت ناجي وهي أكبر الثلاث سناً كانت أكثرهن تجريبية وتطلعاً إلى التحديث والبحث عن الجديد في التجربة الفنية. أما أصغرهن فهي انجي أفلاطون، وكانت أقلهن بحثاً عن الجديد. وأخذت تحية حليم المنهج الوسطي بين انجي وعفّت في صناعة الفن.

وبغض النظر عن تناول هؤلاء الفنانات من خلال ريادة حركة فنية نسائية، فقد استطاعت عفّت ناجي أن تقدم تجربة جديدة باطلاق في وقت كان من الصعب فيه البت بالجديد (الخمسينات)، فقدّمت مايسمّى (بالتجسيم في اللوحة..)، واشتقاقات العنصر فوق سطح العمل، والخروج عن المألوف فيما يتعلق بالإطار المتداول فوق سطح المعلقة.. وكذلك تغلّبت على فكرة التربيع والتدوير في الإطار الخاص باللوحة الفنية.

إذاً فالمنتج الفني الذي تقدّمه عفّت ناجي (اللوحة) له مزايا (النمط المستحدث) عن طريق استخدام متواليات وتهجينات الفن الحديث في تشكيل العنصر الذي يدور حوله العمل.

إن الهوية الفنية لدى عفّت ناجي تنبع من خلال اتجاهها إلى إحياء التراث المصري.. وهذا التراث المصري له خاصيات لا تتمثّل فقط في إعادة تمثّل العناصر بهيئتها، وإنما هناك خاصيات التوليف والتحوير والتصحيف بل والحرّية الكاملة في إيجاد أو استحداث شكل لم يكن معروفاً في السابق في مناهج التراث ذاته. مع الحفاظ على أبجدياته وبصماته التي تظل واضحة المعالم بحيث يمكن التعرّف عليها لأول وهلة.. وترى عفّت إلى التراث بقطع النظر عن العقيدة، فهناك تراث خاص بالطقس الديني، وهناك تراث خاص

بالعادات، وأيضاً تراث خاص بالثقافة. ورؤيتها تتصل بالنمطين الأخيرين في التراث. ومن هنا فقد اختارت القالب الذي يضمن لها حرية التجديد الفني من خلال التراث، وهذا هو الجزء الأول من النمط عند عفّت ناجي.

أما عندما نرى أعمال الفنانة تحية حليم فنجد أنها التزمت بالإطار العام الفني الذي اعتدناه مستخدمة المواد التقليدية في عملية إنتاج الفن التي هي في المعتاد (القماش المعد، الابلاكاش، الخشب، الورق، الزيت ومشتقات الخامات اللونية). وقد اهتمت بالبحث في جماليات ما يطلق عليه (التراث الجمعي)، المعاش بالفعل. هذا التراث الذي هو في الواقع نتاج لمخزون الثقافة القديم والذي تنهل منه تحية حليم؛ مثلاً الانتظار أمام البيت أو الأم الجالسة، أو لمبة الجاز في حجرة مظلمة، أو المركبة ذات الشراع. ومن الأمثلة كذلك، اللوحات في بداية حياتها الفنية والتي أنجزتها في الأربعينات مثل لوحة «القرية» و«القافلة» واللاجئين والمظاهرة. إن التوليفات والتقنيات التي أسبغتها تحية حليم على إنجاز العمل كانت دائماً تخضع لعامل البحث عن الزمن في اللون، بمعنى البحث عن جماليات الزمن وما يتركه ذلك الزمن من متواليات ضوئية بفعل مرور الوقت والتاريخ التالي، أي بفعل مجموعة التهشيرات التي يحدثها التاريخ على لون فوق جدار على سبيل المثال، هذا الطابع الذي هو قادر على تقريب العمل جمالياً وتراثياً من المشاهد. فنذكر مثلاً الرقائق المتداولة والبطانات المستخدمة لمجموعات لونية على سطح واحد ثم إعادة الكشط والتهشير فوق السطح النهائي بحيث يدعونا ذلك إلى التأمل الجميل في الزمن؛ ومن ثم إعادة إظهار الشيء على النمط المعتاد في حياة الناس، أي إرسال إشارات للمشاهد بأن هنا جمالاً يرتبط بعادات وبثقافات الناس في المجتمع. فالجمال هنا وسيط بين المصدر أو بين المرجع، وبين التقني. أي أن جماله مستعار حيث يقوم هذا الجمال بدور الوسيط لتكثيف حالة الوجود والتشويق واجترار الذكريات التراثية عند المتلقي. ومن هنا نقول إن جمال العمل ليس هو «القيمة في ذاتها» ولكن ما يحيله العمل إلى المخزون التراثي.. لهذا فإن هذا الإحساس هو إحساس مستعار يتولّد عما يبثه من تداعيات تراثية للمتلقي.

أما انجي أفلاطون فقد تهدينا أعمالها لأول وهلة إلى (الواقعية الاشتراكية).. وإن كنا نطلق عليها هذا بتحفّظ. ودرجة التحفّظ هذه ناتجة عن كونها تقوم غالباً بتقديم فكرة العمل للمشاهد. أنظر مثلاً (جامعي الموز) و(جامعي القطن) وغيرهما.. فهي هنا تهتم بتقديم العمل للمشاهد. وليست اللوحة تمجيداً للعمل؛ ولهذا السبب نتحفّظ في إطلاق

المصطلح. فهذا المصطلح يعني صياغة الشكل الفني على صورة تكفل له، جمالياً، السيطرة على ذوق المشاهد وفي نفس الوقت «السيادة» أي سيادة الفكرة أو الموضوع المطروح على عوامل الإعجاب عند المتلقي. وبطبيعة الحال فإن ذلك يعني نمطاً معيناً في التناول التقني، فهو نوع من تناول الحياة على اختلاف أنماطها أيّاً كان المصدر، وسواء كان تراثياً أو عقائدياً أو ثقافياً أو اجتماعياً أو سياسياً؛ ومن هنا فنحن نجد عند انجي أفلاطون أعمالاً تبدأ من الانتظار على الشاطىء «حتى المعاناة الخاصة بالسجن» ومن المساحات الممتدة للواحات المصرية إلى جامعات المحاصيل الزراعية، مستعيرة في ذلك التناول الذي ليس هو واقع اجتماعي بالفعل من زاويتين: أولاهما أنها تُقدّم عناصرها التشكيلية بحياد تام. فليس هناك من تدخّل على الاطلاق لإثارة المشاهد بقيمة الحالة الاجتماعية المطروحة في اللوحة. والثانية: هي أنها تتناول ذلك الواقع الاجتماعي من خلال أساليب سابقة التجهيز، أي من صميم التجربة الغربية وخاصة المدرسة الفرنسية تحديداً والتي تتعلق جزئياً بأفكار بول سينياك وجورج سواره (التجزيئية) The Divisonism بصورة لا مجال فيها لأي تمايز في عملية التناول.

ثانياً: السمة «القومية» بين المفهوم والتحقق الفني

ظهرت السمة «القومية» كمفهوم في عند الفنانات الثلاث منذ بداية ممارستهن الفنية؛ وكما ذكرنا كان للنشأة الاجتماعية أثر واضح لعملية الإحلال الثقافي التي قامت بها كل فنانة على حدة. وإذا تصوّرنا أن العلاقة بين الماضي المتمثّل في التراث وهو الذي يسجّل النزعة القومية وبين الحاضر وهو الحديث الذي يسجّل نزعة المعاصرة فنستطيع أن نتصوّر أن تجسيد مفهوم التراث عند كل من تحية حليم وانجي أفلاطون يمثّل «حالة هابطة» من الماضي إلى الحاضر، حيث تقوم كل فنانة منهن بتمثيل ما نطلق عليه «المخزون النفسي» للتراث في شكل تصوّرات تتشكل عليها بنية العمل الفني؛ فنبدأ بلوحة الفنانة انجي أفلاطون التي أنجزتها في بداية حياتها الفنية وهي «الفتاة والوحش»[٣] أو الفرن[٤]، والبناؤون وغيرها من اللوحات التي رصدها كتاب الهيئة العامة للاستعلامات في سلسلة وصف مصر المعاصرة من خلال الفنون التشكيلية للكاتب نعيم عطية.

كل هذه اللوحات هي تمثيل تصوّري للمخزون النفسي عند الفنانة عن تلك الموضوعات ذاتها والتي استمدت من ذاكرتها البصرية عن الماضي.. هذا في المراحل الأولى للفنانة وحتى الخمسينات؛ ولن نتعرّض هنا لمرحلة السجن التي قامت الفنانة بإبداع العديد من اللوحات في تسجيلها، ولكننا سنقفز إلى المرحلة الأخيرة التي بدأتها

الفنانة أواخر الستينات. وكانت قد تحوّلت إلى الريف والواقع الاجتماعي فيه على اعتبار أن الأرض هي الجذور الحقيقية للطرح، والتصنيف والتلوين والإثارة. فالقرية هي صاحبة الأرقام الحسابية الصحيحة لعنصري «الزمان والمكان»، وهي الحقيقة والبرهان. والواقع بلا تكهّن ولا رهان. في هذه المرحلة أنجزت انجي لوحات «زهرة الموز»[٥]، «جمع الذرة»، «جمع البرتقال»، «الحصاد»، و«النخيل»، و«شجرة الموز الميت» وغيرها. .

كل هذه اللوحات التي أنجزتها انجي أفلاطون في محاولة لإحياء التراث القومي إنما كانت تسجيلاً لواقع البنية الاجتماعية في المجتمع المصري. . ولا نفترض في انجي أفلاطون اللجوء إلى التراث في لوحاتها من باب المغالطة الفنية أو الثقافية وإنما نلتمس لها نبل المقصد حيث كانت تُدين إيديولوجياً لشكل محدّد في إعادة صياغة بنية المجتمع السياسية والاجتماعية. . وما قدمته من أعمال إنما كان يخدم هذا الهدف.

فهذا الكم الضخم الذي أنجزته الفنانة في الموضوع ذاته، رغم تنوّع الحالة التصوّرية، دون الالتفاف إلى التعامل مع العمل الفني كحالة ابتكارية تضيف لرصيدها الفني محاور إبداعية، قد أسلمنا للتعاطف الوجداني مع الفنانة.

أما بالنسبة للفنانة «تحية حليم» وهي كما قلنا فنانة الوسط بين أقصى اليمين الفني الذي تمثّله انجي أفلاطون وبين اليسار الفني (المراد به التجريبي والحديث) الذي تمثّله عفّت ناجي، نجد تحية حليم وقد تحوّلت أدواتها الفنية وإمكانياتها الإبداعية إلى آليات لقراءة ما تقع عليه عيناها وتستشعر جماله كموضوع فني، فمثلاً «رأس العجوز» و«رأس المرأة» اللتين أنتجتهما في بداية حياتها الفنية هي نماذج مشابهة لما درسته في أتيليه «يوسف الطرابلسي» ـ فن دراسة الموديل ـ لما يحويه الرأس الآدمي من مجموعة الشحنات التعبيرية التي تنعكس على الشكل من حيث البارز والغائر والظل والنور، وغيرها من عناصر التشويق الأولى لدارسي الفن. ثم لم نعثر على «الفكرة أو السمة القومية» في أعمال تحية بعد عودتها من باريس ١٩٥٢ بالمعنى الذي تقتضيه هذه القضية إلاّ في بداية «الستينات» وأواخر «الخمسينات»، حين بدأ الوجه الإنساني يتخلى عن وجوده كموضوع للمثيرات التقنية. . إلى وجود حيٍّ محمّل بواقع وتراث؛ فأصبح أحد عناصر الهوية التي تبحث عنها تحية في أعمالها، وانتقصت الفنانة من «زوائد» التكنيك في سبيل تجسيد قيمة العنصر ذاته، ونذكر من بين تلك اللوحات لوحة «معاناة الإنسان والحرب» ـ التي استوحتها من حرب ١٩٥٦. وقد كتب المفكر والكاتب د. لويس عوض عن لوحة «معاناة الإنسان»[٦]:

«وهي تصوّر رجلاً في جلباب، طويلاً، قوي البنية على شاكلة الشيالين، وقد ربط

حول عنقه حبل من القنب طويل مربوط من خلفه في طرفيه كعارضي «عريش» شأن البغال التي تشد العربات الكارو، ولا عربة هناك، وإنما هناك كتلة آدمية تجر كتلة غير مميزة لعلها قرمة خشب ضخمة أو جذع شجرة جسيمة. وأهم ما في الموضوع هو انحناءة جاذب الحبل إلى الأمام حتى لتكاد يداه تلامسان الأرض كما نفعل عند جر الأثقال. حتى بناة الهرم الأكبر لم يعرفوا هذه الانحناءة؛ باختصار الرجل تحوّل إلى بغل بلا صاحب أو إلى حمار يعاني من ويلات الجذب المجهد. اللوحة في الظاهر تريد أن تقول هذا ما آل إليه أبناء الفقراء: دواب حمل تتعذب من مشقة أحمالها أو أعمالها.

ثم تتّضح معالم «النزعة القومية» في أعمال الفنانة في مرحلة النوبة والتي بدأت عام ١٩٦٢، وعلى الرغم من أن هذه المرحلة بدأت بتكليف من وزارة الثقافة لبعثة من الفنانين التشكيليين كانت تحية حليم أحدهم، وذلك لتسجيل قرية النوبة قبل نقلها إلى مقرها الجديد، إلّا أن ما انتجته تحية من لوحات في هذه الفترة يعد إحياءً حقيقياً لجماليات الفن الفرعوني والفن القبطي من خلال أنساقه الفلكلورية؛ وقد غلب عليها في تناولها لموضوع النوبة «الإرسال الداخلي»، بخلاف سيف وأدهم وانلي وصلاح طاهر وغيرهم من الفنانين وذلك من خلال تكثيف الإحساس بالضوء والتراث اللوني والتوليفات الهندسية. ونلحظ أن هذه المرحلة عند تحية قد اكتسبت احتراماً بالغاً من قبل أبناء الطبقة الوسطى، فقد أعادت الشوق إلى الحياة المصرية الفرعونية.

ونود أن نشير، فيما يتعلق (بنموذج) التراث عند تحية إلى أنه نموذج يرتبط بالعادات المتواترة للمدينة وليس القرية؛ فالمراكب التي تسجّلها الفنانة هي مراكب على أحد أفرع النيل التي تشقّ مدينة وليس قرية، وهي هنا لها تواتر مختلف للّقطة الفنية؛ فمثلاً في استخدامها للمرأة في لوحة (السيدة والمصباح) نجد امرأة ترتدي أزياء حضرية وليس قروية. أيضاً اللمبة التي تحملها هي لمبة حضرية نراها في الأحياء الفقيرة في المدن وليست اللمبة التي نراها في الريف المصري أو الصعيد. إذاً فالتوليفة البنائية للعناصر لها بالمفهوم الحضري (المدن) للّقطة، وكذلك وجه المرأة وما يعكسه من حالة رومانتيكية نتعرف عليها عند المرأة في الأحياء الفقيرة بالمدن.

أما عفّت ناجي فكانت تمثّل الوجه الآخر «للنزعة القومية» وهو الوجه الذي يعبّر عن الحركة (الصاعدة) من الحاضر إلى الماضي، أي من التجريب والتحديث، كتقنيات وأساليب، إلى تحويل التراث ذاته كموضوع للتجديد بما يدفع الفن إلى الأمام، لا كما

يحدث مع الحركة (العكسية) التي قد تفرض نظام الحركة الساكنة. لذلك كان لعفّت ناجي أن تستفيد من ديناميكية المنهج الذي تتبعه فجاءت تجربتها الفنّية بشموليتها رائدة في التجديد الذي أخذ يثور على القلب والقالب، واتخذت من الأسطورة رافداً لها في الخوض في أعماق التراث وتأصيل النزعة القومية؛ وقد ساعدها زوجها الفنان سعد الخادم في الاعتقاد بضرورة إحياء تراث العوالم الميتافيزيقية وما تحويه من سحر وأساطير، وما تحمله من رموز وطلاسم وتمائم وكتابات سحرية، باعتبارها أصل الكون، وأصل الحياة والموت، والإنسان والحيوان.

وعلى الرغم من أن هذا الجانب من التراث الشعبي يمثّل نسقاً ثقافياً (عقائدياً) وما تستدعيه تلك الدلالة من حرية ثقافية وإبداعية، فقد استطاعت الفنانة أن تجعل من اللوحة تجسيداً ووجوداً حقيقياً (لعالم اللامعقول) الأسطوري؛ واستطاعت الكشف عن العناصر المستترة لهذا العالم وتمثيلها في أشكال قد تبدو شديدة القبح والغرابة أحياناً؛ ولم يكن طرح (الفن السحري) أو (الأسطوري) عند عفّت ناجي على سبيل الهواية أو الفنتازيا؛ وإنما كان ترجمة جمالية لما درسته من مخطوطات الحضارة المصرية الفرعونية وحضارة الشرق القديمة.. وإعادة إنتاج رسوم السحر القديم والتعاويذ والقصص الأسطورية، والأشكال الفلكية، كان السبيل الوحيد لقراءة الحضارات والتعرّف على العادات والتقاليد الخاصة بالحضارة المصرية القديمة والعلاقة الوثيقة لهذه الحضارة بالحضارات الأخرى مثل (البابلية والاشورية والإسلامية). ونعتقد أن المثير الذي تطرحه أعمال عفّت ناجي هو في إعمال الذهن بالتراكمات الدلالية لتكثيف الغموض وإحداث تأويلات تنفي الثوابت وتقفز إلى تجاوز عالم المعقول.

التناول التقني عند الفنانات الثلاث

وتسوقنا الفكرة عند عفّت ناجي إلى التناول التقني، الذي نراه وقد تحوّل إلى جزء من الفكرة.. فقد نرى اللوحة (منشأة معمارية) تتوتر بين البارز والغائر، فيمثّل نظاماً هندسياً؛ وهذا النظام يقتضي بالضرورة أوزاناً ومقاييس، وهو ما ينتج الإيقاع. ونستطيع أن نستخلص ثلاثة نماذج للتناول التقني عند عفّت ناجي، أولها النموذج المعماري الذي بدأنا بالحديث عنه، وقد تمثّل في المعالجات الجمالية للمسطحات التي تميّزت وظيفتها بالمساحات والكتل واللون. وقد نفّذت هذه الأعمال بخامة الخشب والابلاكاش الذي ساعد على تكتيل الوحدات المتضادة وإحداث التأثيرات المعمارية المطلوبة. وفي هذه

اللوحات عاد اللون إلى وظيفته الأولى (قيمة في حد ذاته)؛ فهو غير ممزوج ولا منفعل ولا منحاز. ثم هناك التناول الخاص (بالتجميع) وهي الأعمال التي تم تنفيذها باستخدام خامات متنوّعة ومتعدّدة على السطح كما نراه في لوحة (النيل) التي أنجزتها الفنانة عام ١٩٩٢، فنجدها قد استعانت بجلد التمساح الذي يمثّل هيكله بالكامل. ثم تحوّلت اللوحة إلى تركيبات زخرفية هندسية تمثّل تكرار لوحة العنصر الأساسي في العمل (النقش الزخرفي على سطح التمثال) مستخدمة في ذلك الألوان الشعبية والأقرب إلى الفرعونية (التركواز ـ الأحمر ـ الأصفر) وذلك من خلال المفهوم الفرعوني لبناء العناصر في العمل الفني، وهو البناء الرأسي (صاعداً وهابطاً)، ثم هناك اللوحات التصويرية ذات السطح المستوي والتي اعتمدت فيها الفنانة على قوّة الشحنة التعبيرية في اللون وحركة اللون في التحوّل إلى رموز موحية مسطحة. وفي الوقت الذي نجد فيه أن الفنانة عفّت ناجي حاولت التجريب والتحديث في التناول التقني نجد أن الفنانة انجي قد استعانت بالقوالب الجاهزة في إنجاز لوحاتها، رغم ما تتمتع به من أستاذية في ضربات الفرشاة، وفي التحريك الخطي، بما يؤكد قدرتها التكنيكية العالية. فهذا التشريط (التشريطية) وكذلك التخطيط هما وعاء سابق التجهيز، وإن كان الريف المصري والطبيعة المصرية هما الأمل في تمصير اللوحة؛ وقد نجحت بالفعل انجي خاصة في اللوحات التي انتجتها في الثمانينات والتي اتسمت بالفراغات البيضاء التي تضفي حساً شفافاً ونموذجاً لواقع القرية المصرية لا كما هي عليه بالفعل، وإنما كما تتمناه الفنانة. مثل لوحة (سوق العريش) ١٩٨٣ زيت على نوال ٩٢ × ٧٦ سم والتي تصوّر مجموعات من النسوة البدو في وضع الجلوس في نصفي دائرة، مع شغل وسط الدائرة. هذا هو العنصر الأول، ونعتبر الفراغ الموجود في اللوحة هو العنصر الأساسي الثاني. وقد قدمته الفنانة بحساب شديد الدقة في إيجاد توازن رياضي بين الضوء واللون. فالنسوة هن في حقيقة الأمر لمسات لونية متجاورة لو نظرنا إليها عن قرب ما تعرفنا على أي منهن؛ وفي حقيقة الأمر فالضوء واللون قد تحوّلا إلى عنصري (زمان ومكان) هذا هو البعد (الصوفي) الذي أسبغته انجي على لوحاتها في الثمانينات. فقد تعادل الميزان الحسابي بين الزمان والمكان وذابت بينهما الحواجز التاريخية والجغرافية وتلاشت أمام تأملات صوفية في الكون. وهو ما نراه أيضاً في لوحة «وادي أبو سيلة» سانت كاترين ١٩٨٥ مقاس ٦٣ × ٤٢. في هذه اللوحة ضؤل حجم العنصر البشري والكائنات الحية (الرجل ـ الجمل ـ والحمار ـ والمرأة)، وانتقلت البطولة إلى الكونيات. وقد نفذت الفنانة هذه اللوحة بخامات الزيت على القماش، وتكوّنت الباليته اللونية من ثلاثة ألوان هي البني والبرتقالي والأبيض (المتمثّل في الفراغ)؛ وبين

ضربات الفرشاة الرقيقة لتمثيل حركة الوجود تسلّل الضوء في مساحات واسعة من مقدمة وعمق اللوحة أما في خلفية اللوحة فقد ضوّل وجوده.

وتنتهي بنا اللوحة إلى الذوبان «الصوفي» كما في اللوحة السابقة، والذي يدعو إلى التلاشي المجازي الناتج عن فعل الحركة مع الضوء.. هذه التقنية في التناول تختلف كما ذكرنا عما نجده لدى الفنانة عفّت ناجي. فالبناء المعماري للّوحة عند عفّت رأسي متحرك (صعوداً وهبوطاً)، وهو عند انجي (كادر بانورامي) ثابت.. واللون عند الأولى صريح وخشن وذو قيمة ذاتية خالصة، أما عند انجي فهو ممزوج مجازي الوجود وقادر على التحوّل الدلالي داخل العمل. والتناول الأسلوبي العام يغلب عليه عند عفّت ناجي التجريب من خلال استخدام خامات وتراكيب وألوان بتوليفات وتجميعات جديدة، أما عند انجي فالتناول يحكمه قالب ثابت رغم تنوّع الكادرات، وقراءة لوحة واحدة قراءة تحليلية نقدية قد تكون مفتاحاً لباقي اللوحات، وهذا ما لا نستطيعه مع عفّت ناجي التي تعد كل لوحة عندها بمثابة بحث منهجي وتقني جديد.

ونأتي إلى تحية حليم التي تدرجت التقنية عندها بين الأكاديمية (أي الالتزام بالقواعد الدراسية في إخراج العمل ـ المنظور ـ والظل والضوء) في مرحلة الأربعينات.. ثم التبعية للمدرسة الفرنسية في الخمسينات ثم انتقلت إلى التعبيرية في أواخر الخمسينات. وحتى الآن وإن كنا نستطيع اكتشاف الحس الفرعوني منذ اللحظة الأولى لرؤية لوحات تحية فمثلاً لوحة (الإنسان) التي ذكرناها من قبل.. نستطيع أن نراها على جدران المعابد الأثرية، حين سجّل الفنانون القدماء لوحات للعمال المصريين أثناء بنائهم للاهرامات، وهم يجرّون الأحجار الثقيلة بحبال مثبتة في رقابهم رمزاً للسخرة. وهو نفس المغزى الذي ترمز إليه لوحة الفنانة. وقد اعتادت الفنانة على معالجة السطح بطبقات من الألوان الكثيفة ثم كشطها واختزالها وإعادة ترتيش السطح مرة أخرى وتقسيمه. فيبدو السطح كما لو كان جداراً قديماً محملاً بالمتواليات (الزمكنية) وكذلك لوحة (فرحة النوبة بالرئيس جمال عبد الناصر) ٣٠٠ × ٥٠ سم (١٩٦٤).. وهي تصوّر مركبتين بهما شخوص كثيرة صوّرت في وضع الترحيب بالقائد. هذه اللوحة بعينها يمكن أن تكون إحدى اللوحات الجدارية في مصر القديمة والتي تحكي قصة الفرعون رمسيس وهو عائد منتصراً ويقابل بالترحيب، وليس التشابه هنا فقط في (الفورم) أو في البناء المعماري، وإنما أيضاً في ترديد العنصر وحركته واتجاهه. ولوحة (هذه الأرض لنا) ١٢٢ × ٢٠ سم نفّذتها عام ١٩٦٥ بخامات الزيت على القماش، وهي تصوّر الفلاحين في مجموعات ثنائية يتراصون في وضع

رأسي ويرتكزون على هياكل لقبب مساجد وكنائس ومنازل في خلفية اللوحة تبدو خيالات لهذه الأبنية المعمارية، في الوقت الذي تظهر فيه مجموعات الفلاحين في واجهة اللوحة بوضوح، وإن كانت تأخذ نفس النسق المعماري للأبنية والكنائس والمساجد.. هذه التواترات البنائية في العمل الفني هي أحد المناهج الفرعونية كما ذكرنا من قبل ذلك. فقد نجحت تحية حليم في إثارة الشوق والحنين إلى الجذور المصرية والتراث.

هذه الدراسة الموجزة أغفلت تفصيلات كثيرة في المرحلة الإبداعية عند كل من الفنانات الثلاث الرائدات، وعذرنا في ذلك أننا فقط قد تناولنا الجزء الخاص بالتراث الشعبي عند كل منهن من خلال النمط والفكر والتقنية لإظهار أحد الجوانب الرئيسية للحركة الفنية النسائية في مصر.

فاطمة اسماعيل

(القاهرة)

الهوامش

(١) تحية حليم ـ د. لويس عوض ـ الهيئة العامة للاستعلامات ـ سلسلة وصف مصر المعاصرة من خلال الفنون التشكيلية.

(٢) حوار مع التلمساني في ذكر رحيل انجي الأول.

(٣) تم إنجازها سنة ١٩٤١ مقاس ٥٠ × ٦٥ سم ـ زيت على نوال.

(٤) تم إنجازها سنة ١٩٥١ مقاس ٧٠ × ٥٠ سم: ألوان مائية.

(٥) إنتاج ١٩٦٩ ـ زيت على نوال ١٩٦٥ × ١٠٠ سم.

(٦) تحية حليم ـ د. لويس عوض ـ الهيئة العامة للاستعلامات ـ سلسلة وصف مصر المعاصرة من خلال الفنون التشكيلية.

أسعد عرابي

المحترف النسائي السوري والاستلاب الابداعي

ترتبط أغلب التجارب الأنثوية منذ بداية القرن بإغراء حواري المدينة القديمة، وسحر غوطتها الغنّاء حول بردى، ذلك أن الكثير من فنانات بشائر هذه الحركة كنّ قد تتلمذن على أيدي الروّاد الأوائل أمثال **توفيق طارق ومحمود جلال**، **وزكي والناشف والقصيباتي**، ولم تكن طلائع الحركة التشكيلية النسائية بالتالي بمعزل عن تجارب رواد الأربعينات، بدليل تلوّنها بنفس المراحل المتواترة التالية:

وقد ارتبط اسم «مكتب عنبر» (القائم في شارع مدحت باشا) بتدريس الفنون النسوية في دمشق، ولعله أقدم مدرسة من هذا النوع، فالإسم (العثماني الأصل) يعني **«مكان الكتابة»**، أُنشىء منذ نهاية القرن الثامن عشر، (ويعتبر آية في العمارة النموذجية التي تتعدّد فيها فراغات الساحات السماوية وبحراتها مشتملاً على مسجد وحمّام وسبيل)، وقد أصبح مدرسة ثانوية عام ١٩٢١ م، ثم تحوّل في الأربعينات إلى **«مدرسة الفنون النسوية»** وذلك حتى عام ١٩٧٤ م، وتخرّج منها العديد من مدرسات الفنون اللواتي تسلمن مسؤولية التربية الفنية في إعداديات وثانويات البنات.

قد تكون **رمزية الزمبركجي** أولى معلمات التربية الفنيّة، وأول تلميذة **لتوفيق طارق**، تبعتها **نعمت العطار** دون الاتصال المباشر بتوفيق طارق، ويبدو عمق تأثير مبادئه على مناظرها من خلال اعتمادها الفناءات الملحمية، سيشهد المعرض السوري الأول للفن المعاصر بعد ذلك (الذي أقيم عام ١٩٤٥ م في التجهيز الأولى) مشاركة **رمزية الزمبركجي ومطيعة شورى وكاترين مسرّة**، ثم تتسرب «التقنية الانطباعية» إلى المنظر

والطبيعة الصامتة الواقعية وذلك بتأثير من **ناظم الجعفري ونصير شورى وميشيل كرشه**، ويتأكد هذا التحوّل لدى كل من **منور موره لي**(التي كانت قد أنهت دراستها الفنية في استانبول) ومنافستها **اليانورا شطي**؛ يتقاطر بعد ذلك جيل الستينات الذي شهد إحداث وزارة الثقافة ومراكزها التشكيلية الموزّعة في المحافظات، وميلاد كلية الفنون الجميلة. تبرز في تلك الفترة في حلب الفنانة التكعيبية الأولى **ليلى جانجي** (متأثرة بتأليفات جورج براك الحرة في باريس)، وتتبعها **نادية أيوبي** بخطى مغايرة.

أما المعرض الجماعي لوزارة الثقافة عام ١٩٥٥ فيشارك فيه كل من **منور موره لي وعفاف مبارك ودرية حماد** (أول فنانة تدرس الميدالية في روما ولبنان)، **وبهية شورى**. وسيشهد عام ١٩٦١ «أول معرض شخصي لفنانة من القطر هي **هالة القوتلي** في المركز الثقافي في دمشق؛ وكانت لا تزال طالبة في كلية فنون دمشق. وما أن يهل عام ١٩٦٤، حتى تقام خمسة معارض شخصية نسائية في نفس العام: **زهيرة الرز** (المركز الثقافي)، **وإقبال قارصلي** (صالة الفن الحديث العالمي)، **وجوزفين تاجر وإلين جوفروا** والمعرض الشخصي للفنانة **منى** اسطواني التي تخرّجت من أكاديمية روما عام ١٩٦٣ م وتميّزت بأشكالها الضبابية الشفافة وتقنيتها ذات اللمسات الحرة الانفعالية، وخروجها من أمانة وصف المرئيات مما جعل منها منعطفاً لا يمكن تجاوز شجاعته في ذلك الوقت.

لعله من الواجب مع ذلك ألا تخدعنا كثافة هذه الوقائع، فلم تكن تخلو من الهامشية، بدليل أن المرأة الفنانة لم تشارك في أي من التجمعات الفنية الحرة سواء القديمة منها من مثال «**المرسم الحر**» و«**مرسم فيرونيز**» أو المحدثة من مثال «**جماعة العشرة**» و«**جماعة نصف النهار**»، أو حتى «**جماعة أصدقاء الفن**»، ولا يمكن من جهة أخرى تجاوز فعالية العناصر النسائية في «**حلقة التكامل والفنون**»، من مثال المرحومة **ناهدة شلبي وأسماء فيومي وهيفاء سرميني وابتسام مقيد وسهام ترجمان** وكثيرات غيرهن.

لا تخلو محاولة الفصل القاطع بين الانتكاسات الإبداعية الأنثوية والذكورية من التعسف النسبي (الذي يخالف القصد من الدراسة)، ذلك أن الحصار الاجتماعي يطوّق فعالية الجنسين، بل إن تخصيص الفنون النسوية بالأنثى (من تطريز وخياطة وغيرها) لا يخرج عن إطار حصر الإبداع الأنثوي في التدبير المنزلي، وبالتالي افتراض أنواع إبداعية نسائية أنثوية، لم تثبت خصائصها عبر تاريخ الفن، رغم احتكار المرأة في الكثير من الحالات (على أطراف البادية وفي الريف) للحياكة والغزل من سجاجيد ومطرزات وغيرها، تم تناقلها بالوراثة للإشارات التعويذية من الجدة إلى الحفيدة مروراً بالأم...

كذلك فإن سوء فهم تجربة بشيرة خردجي، وتأخر تقدير قيمة عالم **شلبية إبراهيم** لا يخلو من الموقف العام الملتبس من الفن البكر (بعكس الموقف في المغرب من **شعيبية**، والجزائر من **بايه**والأردن من **فخر النسا**)، يشبه الموقف السلبي العام من الفن التجريدي الذي لم تحتكره **أسماء فيومي**، فقد سبق وعانى منه **حماد وشورى وزيات**. وقد نجد أحياناً أن انحجاب المرأة النسبي عن المسؤوليات التربوية العالية، لا يخرج عن إطار التعقيدات البيروقراطية والتي ترزح تحت نير قوانين التعيين والمعادلات فيها مواهبُ الجنسين. . .

ومهما يكن من أمر، فإنه لا يمكننا تجاهل تراجع دور المرأة المبدعة في القطر من خلال اضطراب الخط البياني المتصاعد دوماً باتجاه تحررها المطلق منذ سنوات الاستقلال، مما أدّى إلى تنميط تواصلها الإبداعي مع الواقع ومع شهادات مجريات العصر والثقافة. قد يرجع ذلك إلى تعقّد الحياة والتعثّر الاقتصادي العام الذي دفع مسيرة الخط البياني المذكور والمبكر إلى الانحراف، فانطلاقة المرأة تبدأ قبل عام ١٩٣٤ م وهو تاريخ تأسيس **«جمعية دوحة الأدب» في دمشق**، ذات النشاط النسائي المتفوّق على أترابه في الوطن العربي آنذاك. بل إن سورية ولبنان شهدتا تسارعاً رائداً في تهيئة الفرص لممارسة المرأة للمهن العامة، ابتداء من التدريس وانتهاء بالتطبيب والهندسة وغيرها.

قد يكون من المفيد مراجعة الأرقام التي ثبتتها أطروحة **هيلين الخال** في دراستها للتجربة النسائية الإبداعية في لبنان عام ١٩٨٧، مؤكدة بأن ثلثي فناني لبنان من الإناث، وثلثهم من أصل غير لبناني (من مثال **سيمون فتال ومهى بيرقدار** السوريتين)، وأن ثلث الفنانات تلقين تعليمهن خارج لبنان، مما يفسّر طابع الشمولية في العديد من التجارب (من مثال **صيقلي ومانوكيان وإيفيت أشقر**). ويبدو ميدان النحت في لبنان متفوقاً (من خلال أعلامه **سلوى روضة شقير وندى رعد ومعزز روضة وغيرهن**) مقارنة بفراغه النسائي الساطع في الساحة التشكيلية السورية. والواقع أن هيلين الخال نفسها تفد من حركة نقدية نشطة تتسم بالانفتاح والعالمية إلى جانب **إيتيل عدنان ومي مكارم وغيرهن**.

سنصطدم بالمقابل بخلو القطر السوري من أية ناقدة تشكيلية متخصصة أو متعددة اللغات. لعله من الجدير بالذكر أن الناقد السوري طارق الشريف قد استبعد العنصر النسائي من العشرين فناناً محلياً الذي اعتبرهم في موقع الطليعة، والذين اختارهم موضوعاً لكتابه عام ١٩٧٣ (الصادر عن وزارة الثقافة)، وتختفي ريادة المرأة أيضاً من دراسة الناقد صلاح الدين محمد حول الفن السوري في الثمانينات المنشورة في مجلة «الحياة الديمقراطية» عام ١٩٩٠ م بحيث يبدو دورها الإبداعي هامشياً. أما الدراسة التي

خصصها الدكتور بهنسي للمرأة المبدعة العربية، فقد كان عاماً لأن الكتاب نفسه يبحث في الفن الحديث العربي (عام ١٩٨٠، دار الجنوب، تونس).

ألا ترجع إنطلاقة الحركة اللبنانية النسائية وازدهارها المشار إليه إلى الشروط الاجتماعية وإلى السياحة الدائمة في محترفات العالم؟ مما يذكر بازدهار تجارب الفنانات السوريات اللواتي أخصبن ـ مثل زميلاتهن اللبنانيات ـ في المهجر، من مثال **ليلى مريود وسناء محمود وسحر الهامس وبهاء العمري وليلى حاوي ورفيف رفاعي**... الخ.

وحتى ندرك من جهة أخرى تضاعف عدد خريجات المعاهد الفنية المختصة علينا أن نرجع إلى سجلات المنتسبات في نقابة الفنون الجميلة في السبعينات، والتي تتجاوز المئة فنانة، (يقابلها سبع مئة من الذكور)، ولم تصل أية واحدة منهن إلى مجلس إدارة هذه المؤسسة الحرفية التابعة لوزارة الثقافة. ولم تستلم منصب النقيب أية فنانة منهن. سنعثر على نفس الغياب والتغييب في مواقع التدريس والإدارة في مراكز الفنون التشكيلية والتطبيقية رغم تفوّق عدد المنتسبات في بعض هذه المراكز الموزعة في شتى المحافظات، ولعله من المفارقة بمكان أن تكون على رأس هذه الوزارة الدكتورة **نجاح العطار** وعلى رأس مجلة اسامة **دلال الحاتم**، وقد تسلمت من جديد إدارة مركز أدهم اسماعيل للفنون التشكيلية في دمشق **هالة قواص**. ألا يكشف هذا الوضع تناقض علمانية الدولة مع معاندة الأعراف التي تحاصر انطلاقة المرأة المبدعة؟ سنجد مع ذلك أنه حتى دور المعلمات والفنون النسوية كان مدرّسوها فنانين ذكوراً من أمثال **ممدوح قشلان ونصير شورى**، ولم تكن كلية الفنون الجميلة يوماً بأحسن حالاً. فقد ظلّ التدريس والأعمال الإدارية فيها حكراً على الذكور. فرغم العثور أحياناً على التفوّق العددي الأنثوي في أقسام الزخرفة خلال سنوات السبعين، لم تتسلّم منصب العمادة أية فنانة (كما حصل في تونس مثلاً خلال سنوات عمادة **صفية فرحات**)، لم تعدم بعض الحالات الاستثنائية الممثلة **بهند زلفه** التي تعمل في قسم الحفر، **وهيفاء خالدي** التي تعمل في قسم الزخرفة، وتشغل الإثنتان منصب «قائمتين بالأعمال»، مما يفقدهن إدارياً الحق في السفر والإيفاد والترفيع. ولعل المعيدتين الوحيدتين اللتين عينتا في تاريخ الكلية هما: **رفيف رفاعي وبثينة أبو الفضل**. وهو ما دفع العديدات من الفنانات للسفر على حسابهن الشخصي من مثال **سناء محمود**، أو مرافقة أزواجهن والنضال للعرض في الصالات العالمية من مثال **ليلى مريود**، وهو ما يفسّر من جهة أخرى هجمة الطالبات في كلية الفنون على قسم الزخرفة بفرعيه، التصميم الكرافيكي والعمارة الداخلية. ذلك أنه يتيح فرص العمل الحر خارج إطار

وعورة مسالك الوظائف العامة الفنية، (**فأسماء فيومي** التي يملك تصويرها سمعة لا يستهان بها تكسب عيشها من تصميم ديكورات التلفزيون)، وعلينا الاعتراف بأنه لم يتح لأية مهندسة ديكور أو مصممة إعلان إدارة مكتب مستقل. ذلك أنهن يعملن على الأغلب في مكاتب أو مؤسسات طباعية يديرها زملاؤهم الذكور، والعديد منهن أسسن مكاتبهن مع أزواجهن في الخارج من مثال **ليلى حاوي ورياض كحالة** في الكويت. كان هذا حال **بهاء العمري ورزان اشطي** وغيرهما. أما حالة الفنانة المصممة **لجينة الأصيل** فتبدو حالة استثنائية، فقد استطاعت بموهبتها النادرة أن تقتحم عالم الكرافيزم في الحياة العامة، من إعلان إلى تصاميم طباعية ورسوم توضيحية ورسوم للأطفال وإخراج كتب وصور متحركة، سواء في مجلة أسامة أم غيرها. ويعكس معرضها المشترك مع **هالة مهايني** الذي أقيم في متحف دمشق عام ١٩٨٩ ثبوتية الاعتراف بالإثنتين معاً. كان المعرض مكرّساً لرسوم وصور فوتوغرافية عن مدينة صنعاء التي قامتا بزيارتها معاً، وقد سجلتا عن طريق الألوان المائية والعدسة تشكيلات كرافيكية حرّة، عالجت من خلالها لجينة الوجوه والأزياء والإكسسوارات ومشاهد الدعة اللونية والزخرفية، وتناولت المهايني عالم المدينة وعمائرها الفارقة في الضوء والمادة الهيولية المائية...

***

تبدو **أمل مريود** واحدة من أبرز الفنانات العرب في فن السيراميك المعاصر، في الوقت الذي تخلو فيه الساحة التشكيلية في القطر من أية نحاتة. ولم تتجاوز سابقاتها مستوى الهواية من مثال **وفاء الضيعة**. وقد سجلت نجاحاً مهنياً لا يستهان به في صالات العرض الباريسية أثناء متابعتها الدراسية الحرّة. وبالإجمال فهي تستعيد العلاقة السحرية التي تربط العين بالعالم الخيماوي سليل تقاليد السيراميك الأصيلة في حضارات الهلال الخصيب والفنون الإسلامية، وتميل دوماً لتجنّب التغليف الكامل لمادة الطين بطبقة السيراميك المزججة، محافظة منها على جسده الطبيعي وأخاديده ومسامه النبيلة. وهكذا تتحول الألوان الزجاجية إلى أقنعة شفافة تكشف مفاتن الكتل الطينية المتحررة من الوظيفة، فإناء الزهور يتحوّل إلى كائن تجريدي قزحي، والصحن لم يعد يصلح للأكل لأن شكله المربّع يحفل بعجائب الألوان والخطوط الشهية. ويزداد الشكل تجريداً مع العلب الطينية المجنحة، وخاصة مع صناعة المرايا العجائبية، والتي كثيراً ما تدفع المشاهد لإشاحة الطرف عن صورة وجهه المعكوسة في المرآة لتتجول في حنايا المادة وشطحاتها الملوّنة (المستمدة من تقاليد فن القيشاني في البيوتات الدمشقية)، فتجربتها لا تخلو بالتالي من

حميمية الزينة الأنثوية. بل لعلها البديل الخلاق والمعاصر لمفهوم الفنون النسوية التي تحمل بعضاً من بصمات العنصرية الذكورية في الإبداع. وبالقدر الذي تسافر فيه من الاستخدام اليومي إلى عالم الإبداع الحر (لأن أدواتها تحمل ذكرى وظائفها ولكنها لا تصلح إلّا للتأمل الفني). فإنها ترفض أيضاً أن تحبس أرواح كائناتها الخزفية في إسار الزخارف والرقش التقليدي. ذلك أنها تعتمد على خدوش وأثلام عصبية محتقنة اللون لا تبقي من هذه الصناعة إلّا أشباحها.

ولعله من الواجب الاعتراف بظاهرة فعالية الإشراف الأنثوي الإداري الناجح على العديد من صالات العرض الحرّة المعروفة في السنوات الأخيرة، ابتدأت هذه العادة بمشاركة الفنانة **مهى بيرقدار** (خريجة مركز أدهم اسماعيل في دمشق) لزوجها يوسف الخال (والإثنان من أصل سوري) لغاليري وان الشهيرة في بيروت، وانتهت بمشاركة **ليلى مريود** لزوجها زياد دلول في الإشراف على صالة تانتوروري في باريس. والواقع أنه منذ افتتحت منى أسطواني صالة «الرواق» في دمشق عام ١٩٦٤ كان علينا الانتظار عقدين من الزمان قبل أن تبرز أسماء معروفة ولصالات معروفة من مثال: أُمية الزعيم في حلب وإلهام السيّد في دمشق ومنى أتاسي في حمص ودمشق.

***

لا يتجاوز موضوع المرأة في لوحات الفنانين السوريين (خاصة في مرحلة الروّاد) حدود الحجة الضوئية أو الجمالية الحسية، الأقرب إلى سكونية موضوعات المناظر والطبيعة الصامتة، ذلك أن المرأة بالنسبة للتقاليد الوافدة من التراث الغربي نفسه؛ **ترسُم ولا ترسم**، وهو ما يتمثّل في مجموعة رسوم بيكاسو الشهيرة بالحبر الصيني التي تمثّل بمجموعة **«الرسام والنموذج»**.

كانت موديل الفنان الانطباعي الأول مانيه التي جلبها معه من الأندلس أكثر شهرة من زميلته الرسامة موريزوت. وما العلاقة الشائكة بين رودان وكلوديل إلّا محاولة كلوديل اليائسة التملّص من احتواء عبقرية رودان لموهبتها، وبالتالي اتخاذها خليلة أو نموذجاً نسائياً جميلاً عوضاً من أن تكون شريكته في ابتداع الجمال. وبالإجمال فإن كبار المصورين يجدون في النموذج الأنثوي الماثل أمامهم، شيئاً من ذواتهم. كان هذا حال صورة الموناليزا (الجوكنده) الشهيرة بالنسبة لليوناردو دفانشي، وحال عارية رامبرانت وجويا الذي صوّر حبيبته في لوحتين واحدة مرتدية لباسها والثانية عارية. أما روبنز فقد كان يتهاجن

بتصوير نموذجه الأبدي، زوجته، التي تخطر في الأساطير اليونانية، تخرج من الجسد الأول: أفروديت أو فينوس آلهات الجمال التي خلقت في الأساس موضوعاً أساسياً للجمال السلبي.

تحتل الزوجة في العديد من الحالات المشرقية - بما فيها السورية - موقع النموذج المثالي لدى الرسام. فمن الخطأ الجسيم إخراج موهبة **شلبية إبراهيم** مثلاً من عالم **نذير نبعه** الأسطوري، وفصلها عن ارتباطه العاطفي والسحري بها. فهي نموذجه الذي سكن أعماله أثناء دراسته في القاهرة - حيث التقيا - واستمرت مع غبطاته الكونية حتى يومنا هذا، نموذجه الداخلي الذي اندمج مع ذاته الإبداعية، (تماماً كما حصل مع النحات بيغماليون). ففي الوقت الذي يترصد فيه **عبد القادر الغائب** الوجوه الجميلة التي تصلح لكل زمان ومكان، يستحضر **فائق دحدوح** فتاة أحلامه المستحيلة المنال، ويصوّر **ألفريد حتمل** وجه زوجته المتيّم به، والذي فقده عند ولادة إبنه. أما **بشار العيسى** فتستعمر والدته فراغات لوحاته وتكشف تعلّقه الحميم بمواقع الطفولة. ويبرز **فاتح المدرس** من خلال مراجعة صورة ابنته المقعدة المعنى الدرامي المهووس. أما **ناظم الجعفري** فقد اختص بكشف الجمال الداخلي لأخته.

وقد استمرت رسامات الفترة الأولى بموضوع المرأة (من مثال منور موره لي) وبشكل نمطي، حتى وصلنا إلى ليلى نصير التي كانت تحاكي وجهها في المرآة وهواجسه الداخلية، وتعكس الأحزان المكبوتة داخل شظايا من الفراغ قريبة من التجريد.

قد يكون من الطبيعي أن يتزوج أبناء الوسط التشكيلي من بعضهم، من مثال زواج محمود حماد من درية الفاخوري زميلة الدراسة في روما ورغم شدة احترافها، فقد ابتلع نشاط حماد وقوّة شخصيته الفنية إنتاجها؛ فتجمّد وظل في حدود الهواية. أما زميله نصير شورى فكان قد تزوج من تلميذته بهية في مكتب عنبر؛ وكانت تملك استقلالاً نسبياً عن منهج شورى الانطباعي، معتمدة في بناء لوحاتها على الخرائط الزخرفية المحلية التي تسير بهدى تعاليم ماتيس وصونيا دولونوي، محاولة الجمع بين فن الوجوه والأرضيات المشرقية. ثم انحصرت تجربتها بدورها في حدود الندرة والهواية. وقد تزوج الدكتور عفيف بهنسي من تلميذته ميسون جزائري في كلية الفنون، وتزوج طارق الشريف من تلميذته حنان كيلاني، كذلك فإن العديد من الفنانين تزوجوا من زميلات الدراسة الغربيات أثناء دراستهم في الخارج من مثال محمود دعدوش، غياث الأخرس، خزيمة علواني، فيصل عجمي، منذركم نقش، مصطفى فتحي، وغيرهم (بعضهن كن فنانات محترفات من

مثال زوجة خزيمة وزوجة مصطفى فتحي، وكن كثيرات الاختلاط بالفنانات السوريات).

وقد لا يكون ـ من جهة أخرى ـ من باب المصادفة أن تتعدّد الحالات التي تختار فيها الفنانة زوجها من زملاء الدراسة خاصة في كلية الفنون الجميلة (التي كان يجتمع تحت سقفها طلبة العمارة والفنون معاً)، وكذلك الأمر بنسبة أقل في مراكز الفنون، ألا تحمل هذه الظاهرة شيئاً من الرغبة الدفينة في التحالف الإبداعي للجنسين؟ ويبدو من الصعوبة بمكان التعرّض لكامل هذه الأسماء كما كان من المستحيل الإحاطة بمجمل التجربة النسائية الإبداعية في القطر ابتداء من رمزية زمبركجي وحتى هالة الفيصل. وهكذا اقتصر البحث على ترصّد الأسباب التي ثبتت دور المرأة المبدعة في الصف الثاني مهما بلغت إضاءتها(*).

أما زواج نذير نبعة من شلبية إبراهيم فيمثّل النموذج المثالي في التوازن بين تفجير الطاقات الإبداعية المستقلة للزوجة، والتوحّد التحالفي بينهما، فشلبية تعرفت على الرسم من خلال زوجها نبعة، وازدادت احترافاً يوماً بعد يوم حتى أصبحت في مثل شهرته الفنية.

تكشف ظروف وفاة سناء محمود عام ١٩٩٢ في باريس وعورة الشروط التي تعيشها الفنانة في الخارج بعيدة عن قرينها، (فقد ظلّت تعاند السرطان حتى الأسبوع الأخير من عملها في معهد العالم العربي)، ولعله مما يثير العجب أن ملحمتها البطولية اصطدمت بجدار من الصمت لفّ تجربتها الفنية الثرية وبحثها الأترعي، كفّن الموت لوحاتها ودراساتها، وكأنها قد انتفت في بواطن محيطات لوحاتها (التي اختصت بالغوص في مجاهل البحار المهجورة في أحلام الشرق)، ورغم أن نشاطها العلمي قد فاق مشاركاتها الفنية خلال سنوات الدراسة الأخيرة فإن تجربتها الفنية تملك أصالة في البحث لا يمكن نسيانها، تجلّت في النجاح الاستثنائي الذي قوبل به مشروع تخرّجها، فقد اعتبرها أستاذها نصير شورى أبرز فنانة خرّجتها الكلية، ونالت بالتالي أعلى استحقاق. لذلك فإن انسحاب

(*) من هذه الزيجات: سهام ترجمان ومحمود محايري، ضحى قدسي وعبدالله السيد، ليلى مريود وزياد دلول، إبتسام مقيد وصفوان، رفيف رفاعي وإبراهيم جلل، ناهده شلبي ومأمون وردة، ليلى حاوي ورياض كحالة، ميساء فرعون ورضوان طحلاوي، صلاح كيلاني وفاتن، مؤنسة بحره وخالد أسود، خالصة هلال وراغب أسود، بهاء العمري وقيس، أسماء فيومي والمخرج جبري... الخ.

سناء محمود من أرشيف المحترف السوري يطرح مشكلة الحدود القائمة بين الملكية العامة والخاصة العائلية، التي تتراكم خلفها خسائر تراث المبدعين من الجنسين. . .

التحوّل من التعبيرية إلى التجريد وبالعكس

تندمج التجارب النسائية الرائدة منذ السبعينات في سياق خصائص المحترف السوري المعاصر المتمثلة في التحوّل الدائم من التعبيرية إلى التجريد، أو النكوص من التجريد إلى التعبيرية، ولا تنفصل حساسية **سناء محمود** اللونية المبكرة عن هذه المختبرات المحتقنة اللون، أما تجارب الحفارة **هند زلفه** فتعتمد على إشارات متقشّفة اللون لأن مادتها الأساسية هي الطباعة والحفر، وكثيراً ما تعرّج على التعبير بالحياكة الحرة في خيوط السجاد والبحث عن الإيقاعات المتعامدة في اللحمة والسدى، وهكذا يلتقي منظورها البعيد مع سيراميك **أمل مريود** في الحفاظ على المعنى الأنثوي المبدع في الفنون النسوية. ولكن التعبيرية الصرفة ابتدأت بشكلها الصريح مع **ليلى نصير** منذ تخرّجها من قسم التصوير من كلية فنون القاهرة عام ١٩٦٤، متعلقة بالمضامين الاجتماعية والسياسية، والقهر البسيكولوجي الذي يُعانيه عالم المرأة في المشرق. وبعد أن مرت بمراحل متجانسة انتهت إلى صيغة الأشكال الآدمية المعذّبة، أو الوجوه المشروخة بتهشيرات عمودية رمادية اللون، حبيسة أشكال حادة مقصوصة. ولم تتميّز تجربتها حتى سنوات ١٩٦٥ و١٩٦٧ م فقد استقرت هذه الأحياء الانفصامية المستلبة داخل شظايا من السجن الروحي، حيث ينشطر النحيب المكبوت للوجوه والخطرات. تجلّى ذلك في تواتر موضوعات **«المخاض»** و**«العزلة»** وغيرها، والتي يغلف قوالبها دوماً التكوين التجريدي.

تتقمّص هذه المراوحة لدى **أسماء فيومي** (خريجة كلية فنون دمشق عام ١٩٦٦) فوران وتأجج المادة اللونية نفسها، لذا فقد اعتبرت أهم ممثلة للتعبيرية النسائية في المحترف السوري. فقد أثارت حساسيتها وقدرتها على نقل تيار انفعالها من خلال المادة منذ تجاربها التجريدية أثناء الدراسة، حتى أن الأستاذ **لاريجينا** كان يعتبرها من أنضج المختبرات التجريدية في كلية الفنون. ولكن روحها المتمرّدة استرجعت بعد تخرّجها الأشكال المكبوتة والوجوه المتألمة المقموعة بأنظمة التجريد، وتوصلت بعد فترة إلى صيغة توفيقية حققت من خلالها ذروة الفيض الانفعالي المسفوح باللون الأحمر الإنتحاري، والمتصارع مع الخطوط السوداء العاصفة، (مما يذكّر نسبياً ببعض شطحات جورج رووه). قد استطاعت بكمونها الذاتي أن تلهب خصائص هيولاتها اللونية، مهووسة بموضوعات مشيمية تبوح بالعلاقة الغامضة بين المرأة والطفل والطائر، وهواجس انفصال رحم الإثنين. ولا شك أن نزواتها

التجريدية التي تستسلم لإغرائها بين الفينة والأخرى تكشف موهبة نادرة في طريقة سجم العجائن واتساق تدفق المادة وجيشانها في الفراغ الحر . . .

تقع تجربة **شلبية إبراهيم** في الطرف المناقض **لأسماء فيومي**، فهي تبحث عن براءة الطفولة وحنان المرأة، من خلال براءة الأسلوب والصيغة التعبيرية أي طريقة التخطيط والتكوين التي تخضع للتداعي المستقيل من رقابة العقل والمهارة الأكاديمية في الأداء. وبذلك تجنح تجاربها الميتافيزيقية باتجاه الفنون البكر، ولكن نضجها المتسارع جعل من تشكيلاتها محطة انعطافية أساسية في التعبيرية السورية ـ النسائية، وبالإجمال فإن فراغاتها السماوية الرحبة تستعيد فيها مفاتيح رموز لوحات زوجها **نذير نبعه**؛ العذراوات، الملائكة، الكائنات المجنحة الأسطورية، موشحة هذا العالم الذهني بخصوبة قزحية ملوّنة وتكوينات عفوية تعتمد على طريقة السرد الشعبي والتداعي اللانهائي الذي لا يخلو من المفاجأة والمباغتة والتجديد الدائم.

تذكر طهارة تصوير شلبية بغنى وثراء تجربة بشيرة خردجي (المتخرّجة من كلية فنون دمشق ١٩٦٦)، فرغم اتفاق الإثنتين حول مناهل الفن البكر غير المثقف، فإن عوالم الحلم لدى خردجي تختلط بالوقائع اليومية والشطحات الجنسية الفرويدية التي تتداخل فيها لقاحات الخفر الشرقي بمواضيع ليلة العرس، والخصوبة الشبقة التي تصبو للتوحّد الحر مع قوانين الطبيعة المكبوتة بأصفاد الأعراف والتقاليد.

أما تحولات تجربة رفيف رفاعي فتقع موقع الوسط من الإثنتين. ذلك أن قيمتها الفنية تتجلّى بمحاولاتها الدؤوبة استعارة رعشات رسوم الأطفال للمحافظة على بهاء اللون ونبضات لمسات الفراشي المتعددة القياس، بحيث تبدو اللوحة وكأنها نسيج خلوي مرتجف محاك بعاطفة هادئة، تأملية تستمد من معنى الذاكرة الضوئية بخطى لا تقبل العودة تماماً كما هو منهج بونارد وما بعد الانطباعية الفرنسية. وتبدو عفويتها بالتالي أشد كياسة وثقافة من **شلبية**، كما تبدو ذات حساسية متعقلة إذا ما قورنت بفوران وفيض المادة لدى **أسماء فيومي**. أما **سحر الهامس** فتملك ملصقاتها خصائص التكوين الكرافيكي، والتراكمات الدادائية المحدثة بما تحفل به من إشارات المدينة الصناعية ولوحاتها الضوئية، وهو ما يستجيب إلى احترافها لعالم الإخراج الطباعي والورق. وبالنتيجة فإن بحثها الدؤوب عن إشارات معاصرة تخرج تجربتها من المألوف الطباعي إلى المفهوم التصويري العبثي لدى الدادائيين، ولتصب من جديد على مشارف الفنون البكر.

أما **ليلى مريود** فتبدو كأبرز الفنانات السوريات في الخارج. فهي تقيم منذ سنوات

طويلة في باريس، تلملم في كل مرة الأوراق الذابلة محافظة على وشاح الألوان الخريفية لشاحبة، تمسد عجائن الورق هذه برفق وتفردها على أرضية قماشية فتتحول العجائن إلى كفن أبيض يطبق على أعضاء المواد والملصقات الأخرى. أما الشخوص الشبحية فهي اقرب إلى كائنات مسرح الظل التي يسحق النور معالمها، والشكل الإنساني هنا أقرب إلى رمز القديس أو الشهيد المسجى في ظلّه، يجترع مرارة غروب الطبيعة والأجناس الحية فيما تسميه هي «بالأيقونة المعاصرة» ومن خلال المادة المثخنة بالإشارات.

تصور مريودبشرائح مرهفة من أجنحة الفراشات البيض، من قطع الشاش والضماد الطبي الأبيض، تفتح أحشاء مشيميّة ثم ترفو خدوشها، وكثيراً ما تنحت سطحاً جيولوجياً مستخرجاً من تهالكات الجدران العتيقة، وما تخفيه تحتها من خلائط القش والطين والكلس، تجرح وتلأم الجروح بمبضع جراح يشق ويخيط (عاكسة ثنائية كشف المستور وحجب المتجلي)، أما المومياء المحشوة بالقش فتغرق في رطوبة الطبيعة، تعاف أي شكل من أشكال الترميم. . وهكذا تتوالد لوحاتها في رحم الطبيعة البكر في غوطة دمشق أو غابة الفونتينبلو بالقرب من باريس، فتخرج من مساحة التعبيرية المحدثة إلى خصائص إيكولوجية مستقبلية.

ولا بد في النهاية من التماس الاعتذار من الأسماء والتجارب التي خانتها الذاكرة أو أفلتت سهواً من محور البحث خاصة وأنه يتمركز حول تجارب السبعينات.

أسعد عرابي

(باريس)

محمد أسليم

من مذكرات شيزوفريني
كتاب الفقدان

I كُلْفَةُ الكتابة

ما من صفحة كتبتها حتى الآن إلّا وأديت عنها مبلغاً بأوراق نقدية من فئة دماغي، فكلما عدت إلى ورقة وجدت بها بقعاً رمادية اللون وبقايا من رائحة ذاكرتي. وقد عرضت الأمر على جماعة، إلا أنهم كانوا من العمى بحيث لم يروا أي شيء مما أراه. وإذا كان خوف استنفاد دماغي هو الذي أجبرني على الإمساك عن الكتابة طيلة الحقبة المنصرمة فها آنذا قد اكتشفت طريقة لاسترجاع ما اقتصه مني القلم: اسمي: س، عمري: ثلاثمائة عام. مشكلتي: لست أدري أيّنا يقع خارج الآخر: نفسي أم أنا؟ ومعرفته لن تغير أي شيء مما بي لأنه سواء كنت أنا الساكن خارج ذاتي أو كانت نفسي هي القاطنة خارجي فذلك يؤلمني كثيراً ويوحش الحياة في عيني. ثم هذه الجثة! أأنا الذي أحملها أم هي التي تحملني؟ وسواء كنت حاملها أوْ كانت حاملتي فهي ليست سوى نافذة يطلّ منها عشرات الأشخاص الموجودين بداخلي. لست وحيداً بالقدر الذي تتوهمونه! فقد وَلِدْتُ عشر مرات، وبداخلي جماعة مِني ترافقني أينما حللتُ، فَأفسحوا لي الطريق حينما نَكُونُ سَائِراً حتى أتمكن من المرور بلا ازدحام، وعما قريب سأكافِئكم عن ذلك بتخليصكم من عُقَالِ العقل: سَنأتيكم بتمارين ما إن ينجزها الواحد منكم حتى يتعطل عقلُه، سنكتب، قصصاً ما إن ينهي المرء قراءتها حتى يعدّ حقائبه ويَفِرَّ إلى حيث لا عودة. وهؤلاء الذين لا نعرف من منّا يسكن الآخر، ستنفلت مني دوماً الإحاطة بهم لأنهم يتوالدونِ باستمرار ويَتَنَكَّرُونَ وراء هيئات متعددة فضلاً عن أن ما من واحد منهم إلاّ وفيه شيءٌ مِني. فمن أنا؟ يخامرني

بقين وأنا قابع في وحدتي بأنني لست سوى تركة عمياء تَبقّتْ مما تَمَّ هنالك حيث فُقِئَتْ عيناي وقُطِّعَتْ يداي ورجلاي وخُتِمَ على عقلي بالنسيان. أنا الآن مجرد كُتْلَةِ دمٍ وعظمٍ وظلام، لا يشدني إليكم إلّا كيسُ البرَازِ هذا الذي تُسَمُّونَهُ بطناً، عما قريب سيصبح الماء خمري، والعشب طعامي، ووجودكم من حواليَّ محض ذكرى عمياء.

II وُجودٌ قَنَويٌّ

بقدر ما يَهَبُني يقينُ كَوْنِيَ مُجَسَّداً لصفاء النوع نشوةً واعتزازاً تُسَلِّطُ عليّ نفسُ القناعةِ رُهَابَ دنسِ مُخالطةِ الآخرين حتى لَيُنَّ شعرة واحدةً من رأسي لهي عندي أغلى من مجموع ذهب العالم وأمواله، وهذا هو السبب في كوني لا أبارح المكان الذي تسقط فيه «مجرد» دمعة مني أو مخاطة أو قطرة عرق إلى أن أستعيدها ولو اقتضى مني ذلك صرف أعوام وسنين. فإياكم ومغبة الاستغراب أو السخرية مني إذا رأيتموني أُحَطُّ الرِّحَالَ «أينما اتَّفَقَ» وألازم المكان الواحد زمناً طويلاً بقواريري وصحوني وزجاجاتي وغطائي، أو شَاهَدْتُمُوني أقوم بتلك الحركات البهلوانية في الطرقات، لأنني أكون حينئذ بصدد البحث عمّا ضاع مِني مانعاً جسدي من التفسّخ. وأخبركم منذ الآن بأنني قد وُلِدْتُ كهلاً، وبتوالي الأعوام أَصْغَرُ، ولذلك فسوف يأتي يوم أحبو فيه حتى إذا بلغتُ أشُدِّي بدأت الرضاعة. وهذه القواريرُ والعلبُ التي لا أتْرُكُها تبعد عني قيدَ أنملة هل تعتقدون أنها عَبَثٌ؟ انظروا! ففي هذه العلبة أضع أظافري، وفي هذه أضع شعري، في هذه دموعي وفي هذه مخاطي، في هذه عرقي وفي هذه برازي... حذار أن تمسوا إحداهن، لو تَفْعَلُنَّ فلن تَمَسُّنَّ إلا أنا لأن هذه القوارير هي حدود جسدي. هل أدركتم الآن الفرق بين وجودي ووجودكم؟ اسْتَبْدِلُوا نون الصفة لاما، فذو اللّام هو وجودكم وذو النون هو وجودي.

لست بقواريري وأوعيتي هذه إلا مشرفاً عليكم من الأزمنة السحيقة القادمة بأدواتٍ بدائية تعوزني الآن قدرةُ صنعها بالطريقة الأكثر ملاءمة. فأنا موقن تماماً بأن هذه التي تسمونها مخترعات لا تعدو مجرد أدوات يشيد الكون نفسه بها عبرَكُم. إن العالم بصدد الإنبناء، ولستم في أشواط انبنائه إلا في المرحلة الأشدّ بدائية. سوف يأتي زمن يحيلكم فيه الكون إلى أجهزة مثبتة مشدودة بأنابيب بحيث لا يبارح أحدكم مكانه منذ ولادته حتى موته: الأنبوب المثبت في عينيه يأتيه بما يبصر، والأنبوب المثبت في أذنيه يأتيه بما يسمع، أنبوب يأتيه بالهواء وآخر يمتص منه البول والغائط... أنا الآن في ذلك الزمن. ولكوني لم أنجح في صنع أنابيب فقد اكتفيت بقوارير. هل فهمتم الآن؟ أعتقد أنني واضح بما فيه الكفاية. وإن لم تفهموني فقولوا: «هذا كلامنا» مثلما لَمّا لا أفهمكم أقول: «ما هذا إلا

كلامي!» ولئن استزدتم لأزيدنكم بأسلوب آخر: سأدعو هذه الكائنات التي تنزل من كواكب أخرى، خصيصاً إليّ، لتوسعكم ضرباً بهراوات، ما هذه التي تسمونها مسدسات وشرطة أمامها سوى لعبٍ خسيسة. عفواً. عفواً! آهٍ عفواً فأنا أهذي. هدىء نفسك يا أنا. هدىء نفسك.

III كيف تكون إنساناً سوياً

من منا انسحب، أو بالأحرى أقصى الآخر، أنا أم هم؟ متى تمّ ذلك؟ سيتوجب عليّ صرف ما تبقى من حياتي بحثاً عن جواب، عن هذا السؤال. وفي انتظار ذلك، كل ما أذكره الآن هو أنني لم أفطن إلا وقد وجدت في اللغة شروخاً كبيرةً وهوات عميقةً لا تحيل كل تواصل بيني وبين شخص، مهما كان، إلاّ إلى حوار بين ساكني كوكبين مختلفين أو حديث بين إنسان وجدارٍ: كأن كل لقاء لا يتم إلا على شكل امتحان عسير: فكل ما ينطق به الآخر يهوي على رأسي كما تهوي عليه المطرقة الصلبة، ولذلك، مقتنعاً بأن تلك هي الحقيقة، فقد كنت لا أجد بداً من إصدار إيماءة بالرأس قائلاً: «نعم» حتى إذا انصرف محدثي وخلوت إلى نفسي انبجست الحقيقة متألقة، وهبت أفواج البراهين المعاكسة من كل حدبٍ وصوبٍ ناسفةً ما سمعته، فأوقن بأني قد غُبنت. وفعلاً أكون قد غُبنت لأن السياقات المقبلة لا تسمح لي بعرض براهيني على محدّثي لكون هذه الأخيرة كان يجب عرضها لحظة المناقشة، ثم لأنني لو عرضتها في سياق مقبل لغيرت مجرى الكلام وسخر مني الآخرون. ولذلك قررت أن أقول دائماً: «لا». غير أنني كلما لفظتها سخر مني الآخرون طالبين مني توضيحات فأجدني صامتاً خجولاً مغبوناً محمر الوجه كالذي ينتظر وحياً لا ينزل حتى إذا وصلت إلى المنزل وجدت الجواب المناسب. لقد تحديت مرةً أحدهم، وكان سألني البارحة: «هل هذا كرسي؟» فأجبته: «لا»، تحديته بأن عدت إليه صباح اليوم الموالي، فقلت له مشيراً إلى ما سبق أن زعم أنه مقعد: «إن هذا شجرة»، لكنه أمسكني وقادني إلى زاوية في الشارع ثم أومأ إلى شيء وقال لي: «هل هذه شجرة؟»، أجبته: «لا»، فسخر مني صحبة جماعة، ولما عدت إلى المنزل اكتشفت أن ما زعم أنه شجرة لم يكن في الحقيقة إلا أنا. لكن أي سبيل لإقناعهم به؟ لقد تعقدت الحياة عندي إلى حد أنها أصبحت بحثاً متواصلاً عن معرفة متى يجب عليّ أن أقول: نعم ومتى يجب أن أقول: لا، متى يجب أن أتكلم ومتى يجب أن أصمت، كيف يجب أن أضحك وكيف أسير في الطريق... ولكي أتوصل إلى ذلك فقد أنفقت سنينَ وأعواماً اجتزت خلالها محناً عديدةً قبل أن ينتهي بي الأمر إلى ما أنا عليه الآن:

كنت أيامها أشخاصاً عديدين لا أذكر منهم الآن إلا أثنين. أحدهما قريب، والآخر بعيد. القريب كان يلازم المنزل، وتحديداً طاولة الكتابة. كان عقل مدبر يملي عليّ ما يجب أن أفعله لكي أخفي مرضي حتى لا ينكشف للآخرين، خاصة في الأيام التي استحوذ عليّ فيها هوس فقدان الذاكرة بعدما شرعت في رؤية الناس من حولي قطعان ماشية يصعب تمييز الواحد داخلها عن الآخرين (ولا أريد الوقوف عند هذه النقطة لأن ذلك سيضطرني إلى كتابة أسطر عديدة، يمنعني الإرهاق من تدوينها، ستتبدى في النهاية حكايةً لـ «لا» و«نعم» مروية بطريقة أخرى، من وجهها الخَروفي إن شئتم). ومما أمرني به ذلك الشخص تدوين مرشدٍ عمليٍّ لي في الحياة أسميته «كيف تكون إنساناً سوياً»، وهو عبارة عن كتاب ضخم، في حجم وسادةٍ كبرى، نسخت فيه كل ما يحتمل أن أصطدم به حتى أتمكن من التعرف عليه بسهولةٍ والتصرف معه بالطريقة اللائقة لكي لا أثير انتباه الآخرين، بدءاً من الأشياء الجامدة، مروراً بالكائنات المتحركة، وانتهاءً بالسياقات والمواقف. كان ذلك الكتاب هو طوق النجاة الذي كنت آمل من خلاله اتِّقاء خطر الغرق في الأشياء والناس. وقد اتبعت في تأليفه الطريقة الآتية: أحكمت إغلاق باب غرفتي عليّ، وجلست في المكتب، ثم فتحت الصفحة الأولى، وقيدت فيها الحروف الهجائية حتى لا أنساها، ثم شرعت في ضبط أوصاف جميع الأشكال الموجودة داخل الغرفة وإثبات الأسماء التي تقابلها. فكنت أكتب مثلاً: «إذا رأيتَ صندوقاً صغيراً من الكارتون بداخله جارورةٌ مملوءة بأخشاب، كالمسامير، على رأس كل واحدة منها شيء يجعلها كالدبوس، فقل: «هذه علبة عود الثقاب، وهي تصلح لإيقاد النار». وتحسُّباً لأيّ خلط قد ينتابني في التعرف على الشيء الواحد حينما تتغير أشكاله، فقد كنت أضبط جميع تنويعاته على شكل ملاحظات أذيِّل بها نص وصفه. ففي حالة عود الثقاب، مثلاً، عمدت إلى شراء جميع أنواع العلب الموجودة في السوق، ثم ذيلت الاسم السابق كاتباً: «ملاحظة: لا يتغير هذا الاسم حتى وإن كانت العلبة حمراء، مرسوم على وجهها الأول صورة جياد أربعة تجر عربة مثلثة كتب فوقها: العربة الممتازة، وعلى وجهها الثاني نفس الإسم بالحروف اللاتينية، أو كانت العلبة بيضاء رسم على إحدى جهتيها فراشة أو قطة وكُتب على وجهها الثاني اسم الشيء المرسوم بالعربية واللاتينية... كما لا يتحول الاسم رغم تبدل مواد وأشكال الأعواد الموجودة داخل العلبة كأن يكون بعضها مربع الشكل، مصنوعاً من الخشب، على رأسه دائرة حمراء أو زرقاء، وبعضها مستديراً، مصنوعاً من الورق المشمع ذي لون أبيض أو بني...» وبهذه الطريقة كتبت جميع الأشياء الموجودة في غرفتي إلى أن انتهيت، فانتقلت إلى باقي أجزاء البيت، فسجلت أمي وأبي، وإخواني،

والأفرشة، والأواني، والمنزل لأنتقل بعد ذلك، إلى الخارج، فقيدت أسماء الجيران، وأوصافهم، وأنواع سيارات الحي، وألوانها، وأسماء أصحابها، ومواقع الدكاكين وأسماء السلع . . . وأهم من ذلك كله فقد كتبت اسمي، وأوصافي، وملابسي، وذلك بأن وضعت أمامي مرآة، فنسخت كل ما رأيته فيها، ثم أحصيت ملابسي، ووضعت تأليفاً نهائياً بينها كاتباً: «البنطلون الأسود يلبس مع القميص الأسود، والسروال الأزرق مع القميص الأصفر، والحذاء الأبيض مع القميص البرتقالي والسروال البنفسجي، إلخ». ثم ألزمت نفسي بالتقيد بذلك النظام حتى يسهل عليّ التعرف على نفسي بين الآخرين بمجرد النظر في مرآة أو الالتفات إلى ألوان ملابسي. ولكي يسهل عليّ ضبط الأحاسيس التي يحملها الآخرون إزائي، فقد وصفت جميع الهيئات التي تأخذها وجوههم وأيديهم، ووضعت أمامها ما يقابلها من أسماء مثل «إذا رأيت شخصاً ينظر إليك وهو يقبض عينيه كأنه سيغمضهما فاتحاً فمه إلى أن تبدو أسنانه وتميل جانبا شفتيه إلى جهتي خديه فقل: «إنه يضحك»، و«إذا رأيت شخصاً سادّاً فمه وهو يرسل نظرات حادة ووجهه منقبض فقل: إنه قلق، إلخ».

أما الشخص الآخر، البعيد الذي كنته، فكان يأمرني بتعلم السلوك خلسة في مناطق نائية. ولأجل ذلك كنت أقطع مسافات طويلة، كي لا يضبطني أحد المعارف، إلى أن يقع بصري على فردين أو جماعة يتحدثون فأقترب منهم دون أن يفطنوا، وأخذ في مراقبة حركاتهم، والإنصات إلى كلامهم بمنتهى اليقظة والانتباه لأختزن المشهد بكل تفاصيله ويسهل عليّ تقليده فيما بعد.

IV كيف فقدت نفسي

أعتقد أن كل مأساتي قد انطلقت من رغبتي تلك في أسر العالم الذي يحيط بي وتقليد ما لا يقلد. فما من إشارة أو حركة أو كلمة كنت أعيدها إلا وكانت تثير سخرية محادثي، كأن يدير وجهه إلى الجهة الأخرى أو يبصق على الأرض أو يودعني بدعوى أن لديه أشغالاً أو مواعيد، رغم أنني في جميعها كنت أحرص حرصاً شديداً على إعادة إخراجها بشكل مطابق تماماً لما لاحظتها عليه لحظة رصدها، فكنت أقيس بدقة متناهية المسافة التي يجب أن تفصلني عن محادثي، وأثبّت لهجة كلامي، وأنظر إلى عينيه بالطريقة التي شاهدتها، وأسعل كما رأيت الآخرين يسعلون، وأبتسم كما رأيتهم يبتسمون . . . ففيها تقطر كلمات الآخرين من أفواههم كالعسل ويتلقفها المتلقون بنهم شديد وهم يستزيدون، بسيل الكلام مني كقيح أو قروح، فَيَنْفَضُّ من حولي لأجدني وحيداً كأجرب أو كمسعور.

أيها الناس! أروني هذه العلامة التي تتعرفون عليّ بها جميعاً بطريقة واحدة، فتدوسون عليّ وتمضون. لقد صرفت أحقاباً وسنين في تفتيش جسدي إقليماً إقليماً، منزلاً منزلاً، دون أن أفلح في التعرف عليها. لم يُجْدِني في ذلك كتاب ولا قلم ولا مرآة. الكتاب؟! آه من الكتاب الذي أنفقت فيه ثلث سني حياتي حصد خلالها أسناني وأذاقني طعم ليالي بيضاء طوال قصصت فيها أقلاماً من لحمي والمداد من دمي. عفواً، عفواً! فأنا أهذي.

لم أفطن مرة إلا وأنا في شجارٍ عنيفٍ، مع شخص يرتدي سروالاً أزرق وقميصاً أصفر، حلّق حولي قطيعاً ضخماً من الرجال والأطفال والنساء. لقد اعتقدت أن ذلك الفرد لم يكن إلا أنا فاستغربت من سيرنا مفترقين، ولذلك أمسكت به ملحّاً بالدعاء: «أنت هو أنا فتعال إلى حيث أنا ذاهب». رد الرجل مراراً بأنه لا يعرفني، إلا أنه كلما نطق بكلامه، رددت قائلاً: «وإذن فانفتح حتى ألجك، وأحل فيك فترى إلى أي حد ما أنت إلاّ أنا». أمام استغراب المتحلقين اضطررت لإخلاء سبيل صاحبي والعودة إلى المنزل ملفوفاً بسحابة من الغم والخجل والصمت لقضاء عشرة أيام استحوذ عليّ الرعب طيلتها لأنني كنت موقناً بأنني لم أكن إلاّ طيف نفسي. أما أنا وهيأتي فقد سرقتا مني أو ضاعتا، فكنت أصرف الساعات الطوال في التنقل بين الحجرات باحثاً عني وأنا أنادي: «أنا. أين أنت يا أنا؟ تعال يا أنا. لماذا انصرفت عني؟...» حتى إذا حل اليوم العاشر اكتشفت بأعجوبة أن الآخرين كانوا على صواب فيما كنت مخطئاً: تذكرت الكتاب الذي كتبته فوجدت في باب الملابس التنبيه الآتي: «إذا أشكل عليك تمييزُ نفسك وسط أفراد يلبسون نفس ما ترتديه فاحتكم إلى المرآة». وقفت أمام المرآة فوجدت فعلاً أن صاحب المشاجرة لم يكن هو أنا. هل كانت هذه الحادثة إنذاراً من «كيف تكون إنساناً سوياً» أم لكمةً عنيفة سددها إليّ، وأنا الآن إثرها صريع؟ ومهما يكن الأمر فأنا الآن أحمل معي مرآة تلازمني أينما اتجهت، فحذار أن تعتقدوا أنني بنظري المتعاقب فيها أتجمل. فما أنا بأنثى ولا ذكر ولا خنثى. أنا قاطع لحمه من جسمه يعجنه بدمه ليعطيكم هذا الذي تسمونه كتاباً، عفواً، عفواً! فأنا أهذي.

ثم توالت الأعوام، فلم أفطن إلا وبذاكرتي خروم. عرفت ذلك أول مرة لما صرفت أياماً عشرة في صمت مطبق أسمع الكلام وأفهمه دون أن أعرف بم أجيب: يقال لي: «ما اسمك؟» فأمكث مشدوهاً، ويؤتاني بمذياع أو قلم فأُسألُ: «ما اسم هذا الشيء؟» فأبقى ساكناً أنظر في الفراغ. لا تصدقوهم. فأنا لم أكن أيامها مريضاً ولم يشفني طبيب أو فقيه. كل ما حدث هو أن عطباً صغيراً حدث في ذاكرتي فنسيت أنني قد سجنت الأشياء

والأسماء في كتابي، ففي اليوم العاشر هوى عليّ وحيُ الذكرى، فمددت يدي إلى الكتاب وأنا موقن بأنه لم يكن ديكاً أو حماراً كما خُيِّلَ إليّ من قبل. . . ولتفادي الوقوع في مثل هذا النسيان ثانيةً فقد كتبت صيغة «عد إلى الكتاب» مكتوبة في يديَّ ورجليَّ ومختلف الأمكنة التي أتردد عليها. لكن ما فائدة ذلك عندما تكون حياة امرىء مثلي مجموعة حبال متشابكة كلما عُقِدَ جزء منها انفسخ الباقي؟ فذات يوم لم أفطن إلا وأنا أتساءل: «ما معنى الكتاب؟» حتى إذا تصرم شهر ووجدته ألفيته شبيهاً بكتابةٍ هيروغليفية. فحينما كان بعضهم يسألني: «ما اسمك؟» كنت أعود إلى باب الاسم، فأجد أنه سبق لي أن عرفته كالتالي: «هو اللفظ الموضوع على جوهر أو عرض لتعيينه وتمييزه»، إلا أنني آخذ في التساؤل: وما معنى اللفظ؟ ما معنى الموضوع؟ ما معنى جوهر؟ ما معنى عرض؟ ما معنى تعين؟ ما معنى تمييز؟ فأضطر لاستشارة أبواب مجموع هذه الكلمات، وفي كل مرة تتسع دائرة المفردات المبهمة إلى أن مكثت مشدوهاً وما من شيء يقع عليه بصري إلا وأناديه: أنا. ولما لم يجبني أي شيء خرجت إلى الشارع وأنا أصرخ: «أين أنا؟ من أنا؟» والآن من أنا؟ أين أنا؟ ما هذه الأوعية والقوارير التي تحاصرني؟ أين كتابي؟ أين عقلي؟ حذار! أفسحوا الطريق! ابتعدوا! فبعد لحظاتٍ سأنفجر.

رأس بسعة الكون

I وسم اللغة

الآن وقد فرّت بي اللغة إلى حيث كشفت لكم عما كشفته من شخصي فإني أشعر بندم وخجل شديدين، أنا موقن بأنهما العقبتان الوحيدتان اللتان تحولان بيني وبين استئناف حياتي السوية. فقد عوفيت من مرضي منذ زمن طويل، لكن كلما عزمت على الظهور بينكم أقعدني وزر التصرفات التي كانت تحركني كدمية لما كنت مريضاً. ثم إن ما كتبته عن نفسي قد انطبع على جسدي إلى الأبد بحيث لن يستحيل عليَّ محوه فحسب، بل وسيجعل مني كذلك قبلة لفضول الناظرين الذين لن يكفوا عن مطاردتي بأبصارهم ـ إن خرجت ـ منتظرين أن أتمايل في مشيتي كالسكران أو أصرخ في الأشياء قاطبة أو أحوّل طوابير السيارات إلى جوقة صاخبة. . . وحيث إنني واثق من أن أيّاً من مثل هذه التصرفات لن يصدر عني إطلاقاً فالقوم لشدة وقوعهم ضحايا أقوالي وكتاباتي السابقة سينتهون إلى اعتبار عين سويّتي هي عين جنوني، وبذلك فإذا ابتسمت خيل إليهم أن ابتسامتي قهقهة، وإذا لفت أحدهم بنظرة وديعة متوسلة أطلق ساقيه للريح حاسباً نظرتي

إليه تمهيداً لشن عدوان جسدي عليه... ولكن من أجبرني على كتابة ما كتبته؟ بل أأنا الذي كتبت ما كتب أم أن كتابة ما هي التي استغلت طيبوبتي فقادتني إلى هذه الورطة؟ إن كنت أنا الكاتب فهو المجنون، وإن كنت المكتوب فهي المجنونة. هل يعقل، والحالة هذه، أن أتحمل عواقب جنونه؟ هل يعقل أن أقع ضحية كتابة لم أكتبها قط؟ لكن، من سيصدّق هذا الكلام؟ لا أحد. إذن فلنعد من حيث بدأنا:

الآن وقد فرت بي اللغة إلى حيث ما أتراءى لكم به فقد حان الوقت لكي أظهر لكم بأنني لست ساذجاً بالقدر الذي خُيل إليكم حتى الآن. فأنا معشر اتخذنا من لحم وعظم هذا الذي يخاطبكم الآن قلعة احتمينا بها منا لنلقنكم من الدروس ما أعماكم عن استخلاصه كثرة توالدكم كالحشرات وانشغالكم بتفاهات كالحلاقة، والجماع، والأكل، وإفراغ البطن في المراحيض... فأنصتوا جيداً:

إياكم ومغبة محاولة فهم ما كنت قد قلته لكم وتراءيت لكم به، فهو لا يفهم لأنني نفسي لا أعرفه. فكل ما أدري هو أنني كتبت ما لا يعدو مجرد أمانة نقلتها إليكم كما نقلني من نفضت يدي من معرفته. وإن لم يكن بد من الفهم فافعلوا مثلي: اغرسوا أشجاراً في رؤوسكم، واتخذوا من الليل نظارتين، اخلعوا عقولكم وألقوا بأنفسكم في بحر الكلام. وآنئذ سوف لن تفطنوا لأنفسكم إلا وأنتم تضحكون بالدموع، وتموتون وأنتم أحياء، وتعيشون في حداد دائم، وتنكشف عنكم حجب الوهم فترون المنازل قبوراً والملابس أكفاناً والأجساد عظاماً، وتبكون يومياً على موتى ما رأتهم عيونكم قط، وتجيبون بلا ونعم، ويلقاكم المرء في الطريق فيسألكم: «ألست فلاناً بن فلان؟» فتجيبونه: «نعم أنا هو فلان، أعرفه جيداً لكنني افتقدته منذ زمن وبحثت عنه في كل مكان فما وجدته، فهلا دللتني عليه؟». ثم تتركون السائل مشدوهاً وتواصلون سيركم باحثين عنكم... آنئذ ستنحلّ عقد ألسنتكم فيصرخ كلكم في وجه كلكم: «لقد أعياني طول المقام بينكم فلا أنا استرحت ولا أنتم، فيارحال! أفرغ هذه القمامة منا وأرحنا جميعاً!». آنئذ سوف ترون أن للكلام وجهاً وظهراً وبطناً وقلباً، وأن الكلمات كالبشر فيها الحدباء والصلعاء والعوراء والعوجاء، فما يكاد أحدكم ينتهي من تقليب إحداها وإرسالها بعد الاطمئنان إلى أنها ليست إلا هي حتى ترتد إليه سائلة: «من أنا؟ ماذا أفعل هنا؟» فمن أنا؟ وماذا أفعل هنا؟ يا أيها الناس! إني غريق تتقاذفه أمواج فكره المتلاطمة. فشدوا بيديَّ، عافاكم، أو هاتوا لي عصا أتلمس بها التمثل الصحيح لنفسي وللعالم.

II عِلْمُ القِرَدَة

كـلا! لا تشفقوا عـليّ أو تهرعـوا لنجدتي، فـأنتم إلى الشفقة والنجـدة أحوج مني أيهـا الخـونة! لئن أعـطيتموني عصـا لكسرتها عـلى ظهوركم جميعـاً لأنني لم أصدر أي كلمـة أو حركة حتى اليـوم إلا بعد تقليبهـا على وجههـا وظهرهـا ألف مرة حـاسباً ألف حسـاب لما ستخلفه في نفسي قبل أن تخلّفه فيكم. فهل تقـومون أنتم بهـذا؟ إنني لأتحدى العـالم أجمع بأنني أعظم وأنبـل وأذكى رجل عـرفته البشريـة على الإطـلاق، وأؤكد لكم ثم أؤكـد بأن شخصاً مثلي إن هو إلا فلتة لم يَجُدْ بها التـاريخ إلا مـرة واحدة مجسـدة فيّ بالضبط. وعـما قريب سأصوغ لكم تمثّلاً صحيحاً للعالم يضعكم في عمق زمن قادم لا ريب فيه. ما أنتم وحضـارتكم، منظوراً إليكـما منه، إلا بقـايا هيـاكل وجمـاجم مترسبـة تحت طبقات عصر حجري بائد، تمثلاً ستدركون عبره أن النظام الشمسي برمته لا يعـدو مجرد دولاب صغـير وسط آلة أعظم أو نفاية صغيرة قابعة داخل قمامة ملقاة في صحراء المطلق. وسأنـطلق في ذلك من وضع تصميم لمعمل دجاج يشتغل من تلقاء نفسه بطريقة تَصِلُ حقولَ الحبوب، بالسكاكين، وبيض الدجاج بآبـار النفط، وعلفه بـأمعائكم. . . وحـذار ثم حذار من أن ترتكبوا مغبة السخرية من هذا الوحي الذي ألقيه عليكم. فأنا لا أنطق باعتباري فرداً بل بصفتي حشداً من البشر لا يتلفظ بالكلمة الواحدة إلا بعد حصول إجماع بـين الأشخاص واللغات القاطنـة فيّ. وكم هي كثيرة ومتشـدّدة بحيث إن اختصامهـا وتسارعهـا إلى سبق بعضها بعضاً يولد بداخلي حروباً لا أنجو من قساوتها إلا بالصمت. وهـذا هو السبب في صـومي عن الكلام شهـوراً وأعوامـاً فافهمـوني إذن ولا تزعجـوني بكلامكم عنـدما أكـون بُكْـماً بينكم لأنني أكـون حينئذ غـارقاً في الإنصـات إلينا. ولست في ذلـك إلا وفيـاً لما كـان أبي أوصاني به قبـل موتـه. أقصد أبي الحقيقي وليس شبـه الخروف ذاك الـذي كان يؤتـاني به رفقـة امرأة ـ لما كنت مريضاً في المستشفى ـ ثم يقـال لي: « من هـذان؟» فـأعجـز عن الجواب، فيقال لي: «إنما هذا أبـوك وهذه أمـك!» إلى أن فطنت إلى المؤامـرة التي كانت تحاك ضدي فأسقطت رؤوس مدبريها. . .

كان أبي عالماً كبيراً، لكن فرط علمه رماه في أصقاع الجهـل العظمى. فقـد كان يلتهم أسبوعياً ركاماً من الكتب ويندمج في كل ما يقرأه إلى أن التبس عليه الأمر فما عـاد يعرف هل المصنّف قسمة مفقودة منه أم أنه قسمة ضائعة من الكتـاب. . . فقال لي يـوماً: «أبنيَّ أي منا الآخر؟ أأنت أنا أم أنا أنت؟»، وقال مرة أخرى: «في أي فقرة نحن من الكتـاب يا بنيّ؟»، ثم فصّل ذلك كله في يوم آخـر فأسرّ لي: «أبنيَّ، لقـد قرأت من الكتب مـا لا

يحيط بـه عدٌّ ولا حصر، لكن ذلـك كله ما أفـادني بشيء. فهنـا، في رأسي، تقبـع آلاف المخطوطات والكتب والرسائل، لكنها لا تتناسل ولا تخلف كتباً أخرى. وهـذا ما يجعلهـا حزينة مقـدار حزني ويمنعني من أن أصـير عالمـاً كبيراً. فـأنا أحفظ عن ظهـر قلب، ودون قصد أو بذل مجهود، كل ما قرأته حتى الآن، وبمقدرتي أن أقيء النصـوص والفقرات كـما يقيء المرء الطعام لكنني عاجز تماماً عن تبينٌ الصلات فيما بينها حتى لو تعلق الأمر بكتابين أخوين أو كتاب أب وآخرين ابنين له. فهل أدركت يا بني معنى أن تصير عالماً». نعم-لقد أدركته الآن يا أبي. أن تصبح عالماً هو أن لا تفطن لنفسك إلاّ وقد تحولت إلى شريط كـل ما يستطيعه هو الترديد الآلي لكل ما سجّله فيك من أنت جاهله دون أن تضيف إليه شيئاً أو تنقصه منه. وعليـه، فمن اعتقد منكم أن مـا أكتبه الآن علم أو وحي فهـو خائن لأن العلم، كما قال أبي، لا يخلو من أن يكـون أحد اثنـين: إما أنـه معتقل بـداخلك أو أنك معتقل بداخله. لا أحد يفلت من الآخر أو يفر منه. فلو كتبت علماً لجازفت بقطع رأسي أو رجلي كي أرفقه بـالنص. هيا، إذن! اذهبـوا إلى المكتبـات والأكشـاك، واطلبـوا كتبـاً مرفوقة بقطع من أجساد أصحابها. إن وجدتموها فتعالوا اقطعوا رأسي وإن لم تعثروا عليها فأيقنوا أن أكثر الناس علماً هم أشدهم شبهاً بالقردة.

وبعد، فإني أحلم بأشرطة مـا إن تسمعكم ما سُجِّل فيكم حتى توسعكم ركـلاً ولكماً وهي تسألكم معنِّفة: «ما معنى هذا؟ ما معنى هذا؟»، وكلما عجزتم عن الإجابـة زادتكم ركلاً ولكماً إلى أن تفيقوا من سباتكم العميق فتـدركون أن الكـون برمتـه إن هو إلا ركـام من الأجـوبـة المحتملة عن سؤال لم يُصَـغْ بعـد، وأنكم لم تسـاقـوا إلى هنـا لكي تـأكلوا وتشربوا وتناموا وتتوالدوا وتموتوا كقطعان البهائم، بل جيء بكم خصيصاً لكي تجيبـوا عن هذا السؤال: «ما هو السؤال الذي كان الكون، وكنتم معه، جواباً محتملاً عنه؟». فعن أي سؤال يجيب وجود هذا الكون؟ بل من سيطرح هذا السؤال وعلى من سيطرحه؟

وبعـد، فحين تـدركـون أن يقـين وجـود هـذا الكـون لا يعـدو مجرد وهم راسـخ في أذهـانكم، وأن سفينة نـوح رمزٌ كـوني، وأن لأجسادكم أبعـاداً لا تنكشف إلا بالسيـاقـة ومعـاشرة القطط، وأن السمـع وهمٌ، والبصر عاهـةٌ، والمشي وقـوفٌ، والكـلام صمتٌ، واليقظة نومٌ، والحياة موتٌ. . . آنذاك فقط ستكونون قد طـرحتم نصف السؤال المطروح عليكم.

III التواصل المستحيل

لما لم يُجْدِني نفعاً الكتاب الذي ألَّفته لسجن العالم وحركات الناس فطن أفراد عائلتي إلى مرضي فوضعنا المرض في حال تواصل مستحيل. فما من كلمة كان يُلقى بها إليَّ إلا وكانت تهوي عليَّ ككيس رمل أو إسمنت وتُصَدِّع رأسي كضربة مطرقةٍ قاسيةٍ. وبدلاً من الإجابة عما كان يُلقَى إليَّ كنت أشرد في مكوناته التي كانت لا تبدو لي ـ مهما قَلَّتْ ـ إلا عالماً شاسعاً، فأتيه فيه أحقاباً وسنين. وهكذا، ففيما كان الآخرون ينتظرون مني إجابة كنت أغرق في التأمل صارفاً ساعاتٍ طوالاً فلا أفهم بعضاً من كلامهم إلا بعد مرور نصف اليوم أو أكثر خلاله يكونون هم قد تراشقوا في شأني بكلام كثير. بعد ذلك فقط أجيبهم عن قول الصباح فيكون السياق قد فاتني، فيحدجونني بنظراتٍ غريبةٍ معاتبةٍ متأسفةٍ. ولم أفطن لذلك الفرق الذي كان قد انحفر بيني وبينهم إلا بعد انصرام أشهر سبعةٍ قضيتها كاملة في استقبال كائنات كانت تنزل عليَّ من أكوان أخرى خصّيصاً لتفاوضني حول الصيغة الأليق لإعادة تشكيل هذا الكون وتأثيثه بعد الإطاحة بكم وحجبكم منه. والحقُّ أنه لو لم يقع خلاف بسيط بيني وبين تلك المخلوقات لحظة الحسم في الترتيبات النهائية لإقامتنا القيامة، استغلته أمي فأمسكتني من يدي ملحقةً أضراراً بليغة بحساباتي الدقيقة، لو لم يقع ذلك لكنت تمطّطت فما كنتم الآن سوى أفاعي تائهةً في فيافي جسدي أو أسماكاً ضالَّةً في طوفان فكري. ومن يعتقد أن أمي قد خلصته مني فقد ارتكب معصية كبرى لأن والدتي قد ماتت ورَشِيَتْ عظامها في القبر قبل أن أولد، ولأن سكان الأكوان الأخرى ما احتجبوا إلا لإحضار أدوات كانوا قد نسوها. عما قريب سنستأنف مفاوضاتنا، ونوقع ميثاقاً نحجب بموجبه الشمس، ونُجِفُّ البحار، ونُحِلّ محلكم كائنات ذات أعين سبع، وأرجل خمس، ليس فيها ذكر ولا أنثى ولا خنثى، لا تعرف نوماً ولا كلاماً أو طعاماً لانشغالها بفرحها الدائم. . .

لما انصرمت الأشهر السبعة أفقت من النوم، فقلت: «أنا في وضع لا يخلو من أن يكون أحد أمرين: فإما أن هؤلاء الذين يحيطون بي يملكون من الذكاء والعبقرية ما يتيح لهم أن يستوعبوا في وقت وجيز أضعافاً مضاعفة مما لا أستوعبه إلا بعد انصرام أوقات طوال»، ولما توصلت إلى هذه الحقيقة التفت إليهم ثم قلت بخشوع وابتهال: «ما أنتم إلا آلهة، فسبحانكم ثم سبحانكم»، «أو أنهم من البلادة والسذاجة وقصر النظر بحيث بدل استكشاف أبعاد الكلمة الواحدة التي لا يضاهي شساعتها إلا الكون، بدل ذلك يعمدون إلى سجنها داخل علب ووزنها بموازين»، ولما أشرقت في ذهني هذه الحقيقة عدت فالتفت إليهم وقلت في زهو وكبرياء: «سبحاني ثم سبحاني، فلا أنا إلا أنا!». إلا أنني الآن فقط

أُدرك حجم البلادة التي كانت تُنطقني. أما كنت بحقيقتي وكلماتي تلك قد وضعت نفسي في الطريق المسدود لوضعي ضرورةَ أن يكون الله بيني وبين كل من كانت تربطني بهم علاقة بحيث إما أكونه أو يكونون إياه؟ والآن وقد انقشعت عن ذهني تلك الغيوم، فهل من الضرورة أن يكون أو يُكان؟ وإذا لم يكن من الضروري، فمن وضع في ذهني ذلك اليقين؟ وما معنى أن يوضع؟

IV رأسٌ بسعة الكون

لما تعاظم وحيي وصار رأسي أصغر من أن يسع عُشرَ عُشرٍ منه، أطلقت ضحكة مدوّية، وصرخة عظمى ثم احتميت بأمي. بكت كثيراً، ثم أمسكتني من يدي، وأخرجتني من المنزل وهي تترنح قائلة: «تعال معي يا ولدي فقد مرضت»... توغلت بي في طرقات ومسالك مجهولة. سألتها: «إلى أين؟». بخلت علي بإجابة، غير أنني سرعان ما علمت وجهتها، فشُلّت قدماي وطار قلبي خفقاناً: لقد دبرت مؤامرة ضدي بتواطؤ مع أبي وإخوتي للتخلص مني خشية أن يكتشف الناس في الخارج ذكائي الخارق ـ الذي عجز أهلي عن مجاراة ما أملاه عليّ من أقوال وسلوكات ـ ويتبنَّوْهُ نمطاً للتفكير والوجود فينبذوا كل من يعجز عن مواكبته. أمي الآن ماضية بي إلى غابة أو مكان قفر لكي تتركني فيه وتنسلّ خفيةً وتعود. أحاول التخلص من قبضتها. أجذب يدي من يدها بعنف وأنا أصرخ بأعلى صوتي: «أعيديني إلى المنزل، فأنا لست يوسف!» غير أنها كانت لاصقة بي كَقَدَرٍ مسعور. فبقدر ما كنت أحاول سحب يدي بقوة كانت هي تضاعف من قوة إمساكها بي، وبقدر ما كان شلل قدمي يسقطني على الأرض كانت هي تُنهضني بقوة وتجبرني على استئناف المسير إلى أن تحلّق حولنا حشد من أهل الفضول فكان ما كان من نبوءاتي وخطبي المشرقة التي رسخت في ذهني الحقيقة الآتية: كان أهلي يريدون فعلاً التخلص مني، لكن ليس لفرط ذكائي، وإنما ليأسهم من إمكان إعادتي إلى مستوى من التفكير والتواصل مماثل لمستواهم، إذْ لمّا يئسوا من ذلك ما عادوا يرون فيَّ أكثر من كيس خسارة يلتهم الطعام ويعيد إخراجه دون أن ينتج شيئاً، فأرادوا التخلص مني. آنذاك أيقنت بأنني لم أكن أعظم وأنبل وأذكى رجل عرفته البشرية، بل كنت مجرد طفل صغير يرزح تحت قبضة أمٍّ شرسة قاسية. ولذلك أخذت أحاول عبثاً التخلص منها وأنا أتوسل مبتهلاً: «يا أمي، إنني لست كيساً. إنني لست خسارة. يا أمي، أعيديني إلى المنزل. فعمّا قريب سأتحول إلى حقول زرع وأشجار فواكه. يا أمي. عما قريب سينزرع وينغرس كل ما أكلته، فأعيديني إلى المنزل!» لكنها بدلاً من أن تعيدني إلى البيت لفظتني كنفاية في

صحراء سأعرف فيما بعد أنها كانت تسمى «مستشفى الأمراض العقلية»، ثم انسلّت إلى الدار هادئة دون أن تكترث لمقامي في الجحيم التي زجت بي فيها. . .

في المستشفى هوى عليّ من علب الأقراص، وآلام الحقن، وسياط الممرضين، واستنطاقات الأطباء، وترنحات اللغة ما جعل البقية المتبقاة من عقلي تتعطل، ورأسي ينتفخ إلى أن صار أكبر من أن يقوى جسدي على حمله لأنه أصبح بسعة هذا الكون. ولذلك تهاويت على الفراش حيث قضيت لم أدرِ كم شهوراً أو أعواماً في التساؤل عبثاً عن سبب مرضي: «متى كان مبدأ هذا الذي أنا فيه الآن؟ من أنزلني إلى قرارة هذه البئر؟ بل أمولود أنا أم ما زلت جنيناً في بطن أمي؟. . .» ولم يكن ينتشلني من أسئلتي تلك إلا وَقْعُ حوافر تنتهي إلى غرفتي فيحيط بسريري قومٌ يُقدِّم لي اثنان منهم شبه خروفين ثم يوجِّه إليّ السؤال: «أتعرف هذين؟»، فأتفرّس في وجهيهما مليّاً دون أن أتوصل إلى جواب، فيقال لي: «إنما هذا أبوك وهذا أمك!». وآنذاك أصرخ بأعلى صوتي: «لكن أيها الخونة! إلى أين أنتم فارّون بقلمي بعد كل ما حكيته لكم عني؟ أتنتظرون أن أحدثكم عن كيف فطنت إلى المؤامرة التي كانت تحاك ضدي وأسقطت رؤوس مدبريها؟ وعن حركاتي ونبوءاتي وفتوحاتي المقدّسة في المستشفى؟ كلا كلا! أبداً أبداً! لن يفر بي القلم هذه المرة! ألم أحمله منذ قليل خصيصاً لكي أقول لكم إنني قد عوفيت من مرضي منذ زمن طويل وما يمنعني من استئناف حياتي السوية والظهور بينكم إلا وزر التصرفات التي كانت تحرِّكني كدمية لما كنت مريضاً فضلاً عن أن ما كتبته عن نفسي قد انطبع على جسدي إلى الأبد بحيث لن يستحيل عليّ محوه فحسب، بل وسيجعل أيضاً مني قبلة لفضول الناظرين. . .؟ فلا تحاولوا التعرف عليّ أو مطاردتي بأبصاركم. فأنا الآن محتجب لا أخرج إلا بهيأة امرأة. لا بد من ذلك؟ هيا إذن. انصبوا حواجز في الطرقات وفتشوا النساء واحدة واحدة. لن يجديكم ذلك في شيء، لأنني قلبت موازينكم وحطمت أقانيمكم مذ كنت في بطن أمي. فبين النساء منذ الآن رجل، وبين الرجل الذي أنا إياه توجد مجموع النساء، وضوحاً أكثر؟ لا امرأة ولا رجل! فما من أنثى إلا وفيها شيء مني، وما من ذكر إلا وفيه شيء منها، ما يفرق بينهما سوى لحية أحملها في وجهي وتحملها في عانتها، لذلك، وفي انتظار إعادة تشكيل هذا الكون وتأثيثه بعد الإطاحة بكم وحجبكم منه، فأنا لا أضاجع الآن إلا الأشباح التي تنزل عليّ خصيصاً من أكوانٍ أخرى.

محمد أسليم

(المغرب)

نور الدين محقّق

تفّاحة أفروديت

وحدي كنت أمشي في حقول الغواية، وأقطف تفّاحة العشق وأرميها تحت أقدام الحبيبة، ثُمَّ أُعلن العصيان لقرارات البحر الهائج في ظُلمة كُلّ النهارات الميّتة التي لم تُعلن انتماءها للورد والعوسج(*).

أنا المسكون بالوهج الممتدّ إلى دمي على سفن من نار، لم يقدّسها المجوس ولا عبدتها الرُّكبان في شكل حمامة، أصيح ملء فمي: تحيا الوردة، يحيا هذا الشَّعب الذي إن وجد خُبزاً، تصدَّق به للعصافير، وركب الموج كي يتوهّج(*).

من قال إنّي ألهت الحجر، فالحجر قد تشكّل سنبلةً تلد صباح كلّ يوم سلاماً وحمائم تبني أعشاشها في كلّ مكان وتصيح في العالم أن يشرب حليب النّوق وأن يصعد إلى الهودج(*).

قد بكى قيس إذ فارقته ليلى، ولم يبكِ إذ غابت الشَّمس وانشقَّ القمر وأعلنت الأرض حالة الطوارىء القصوى، لا يهمُّ فالأمور عائدة إلى حالها وليلى قد تمضي ويقتلها، يا ويلي سيفُ التغنج(*).

قد عضَّت على أناملها نفسي لمّا أرسلَتْ عينيها إلى شجر الخلد، فلم تجد ما تقتات به سوى طفلتيها، وبكت حين تحوَّلت أوراق الكتابة ثعباناً أسود يلتهم كلَّ من يقترب منه من الصّبيان، ويرفع راية البطش وعلى العالمين يحتج(*).

فاشرب نبيذ قمحي يا أيُّها الذاهب في المدى، وارفع ثريَّات دمي وتقدَّم إنَّ النـاس قد ماتوا، والماء قد غطَّى المدينة، ولم تستوِ على الجودي إلَّا دمعةٌ تتبرَّج(*).

مضى عصر الـطوفان، لكن في قلبي ارتـدت الزنـابق ثوب الحـداد، أضربت جيـوش النَّمل عن العمل، لم تغنِّ طيـور الليل غيـر نهارٍ، ومشت طرّاً نحـو محكمة العـدل ترفـع دعوىً ضدَّ السَّوسن والبنفسج(*).

فقل لحواء، إنَّ الأفعى تسبح في البحر، وتطير في الجوّ، وترتدي طاقية الإخفاء وتعاقر الخمرة دون حياءٍ، وتكلّم آدم، راقصـةً على إيقـاع الجسد المفتـون بلون الحبق وبالمسـك مدجَّج(*).

فيا فتاتي لا تُرسلي ضفـائرك الصغيـرة إليَّ، فأنـا آتٍ إلى عينيكِ ذات يـوم ، لا الروم تمنعني، لا الفرس بالشذى تُغويني، إنَّ الأرض تدعوني، تستدرجني للنوم، وأنا أحبُّ أن أُستدرج(*).

لن أغنّي لهم، فأنا إن غنَّيتُ تـرقص الثَّعابـين فوق يـدي وتُبعث من لحدهـا تلك التي باعت الجسد، وأهدت الورد الجميل. . . . . . لقبائل الهمج(*).

تهرب منّي سمائي، تتمرَّد أرضي عليَّ، يعانقني السُّهد الـطويل، تـنطفىء نجمة ليـلي، تسير أيَّامي دوني، ويبقى لي حظٌّ وحيدٌ، أنَّ نَهْدَيْكِ ليس لي منها أيُّ مخرج(*).

قد بكى صاحبي لمَّا رأى الوحش قاب قوسين منّي، فاغراً فاه لابتلاعي والناس ضيّقـةٌ أياديها، والحرس الليليُّ على مأساتي يتفرَّج(*).

والفرس اللعين لا يكرُّ ولا يفرُّ، كأنَّه جلمـود صخرٍ لم يـتزحزح عن ركنـه منذ زمـانٍ، وأنا الفارس الذي خانته غارتُه، فسلَّم نفسه للقدر. . . . الأهوج(*).

سـأسكن اسمي، فالنـور مبدئي، والماء ينبع من ثنـايـا عـروقي، والـدَّم إن تـدفَّق، فالأرض ما زالت عطشى وثغرها مفتوح مفلَّج(*).

لا، لن أسـافر، فـالقوافـل قد تسيـر بدوني، لكنَّ ابنتي تـرفض حليب أمِّها إن غـاب وجهي عنها، حتَّى نافذتي الصُّغرى ترمي زجاجها، وباب بيتي على مسمعي يختلج(*).

لي الـروح التي لا أعرفهـا، وللجسد المتكـوِّن من شظايـا الـدَّم، بـوتقـة وردٍ مشى في الـريح، ولأمِّي زغـرودةٌ تمنحهـا لآذان الفتيـات حتَّى يـتراقصن كـما الفـراشـات في ضـوء مصباحٍ لم يُسْرَ به يوماً ولم يعرِّج(*).

وللتلميذ الذي استوعب سرَّ الجمال، ولم يجتز لحظة الامتحان دون خوفٍ من الرُّسوب، قبلةُ أستاذةٍ تتهيَّأ للرحيل نحو البحر الذي كسَّر تربة الأرض، والتَحفَ بالنار، وفتح الصدر لها وبسرِّها القدسيِّ قد اندمج(*).

فلا تنطلقي أيَّتُها الخيول الجريحة، وتكلَّمي جهراً، إنَّ الساعة قريبةٌ والمدى متَّسع والبجع يغنِّي، لا الخوف يمنعه اليوم، ولا رهبةٌ قد سَرَتْ في ثنايا الحَرَجْ(*).

قد بكت الأرض لمَّا رأت ثيابها تُنتزع منها عنوةً، والقمح المتوحِّش عنها يبتعد في منعرجات السُّبل المؤدِّية إلى حيث يسكن قلبي ولم تبكِ سيدات النخل المتعجرف عليها ولا انتحرت من حزنٍ كلمات الناس البسطاء السُّذَّجْ(*).

فإن شئتم معرفة النار التي تسري في اليمام، فحلِّقوا في سماواتٍ من زجاجٍ وامتشقوا سيوف الوردة التي أحببتُ، واتبعوني حيث الطيور تبني أعشاشها وحيث الشمس تُرَى للحرِّيَّة رمزاً ساطعاً في أبهى نموذج(*).

فأنا الذي إن نظر الأعمى إلى أدبي، تحوَّلت الكلمات بسرعة الضَّوء إلى مسكٍ يفوح الطِّيب منه، أنَّى استقرَّت الريح الغضبى، وهبَّ على الناس نسيم طفلةٍ حسناء مثلَّج(*).

لي لغة تستعصي على الجنِّ إن راودها، وتخلع نعلَيْها في حضرتي وتستلقي على السرير كي أفضَّ بكارتها، فلا نامت أعينُ ترصُدني وتدَّعي ظلماً أنَّ موت السنابل عن بأسها قد نتج(*).

فلِمَ استسلمتِ وفتحتِ القلاع وخُنت يا سيِّدتي عهد الورد، فلا سلامٌ عليكِ بعد الآن، إنَّ المجد صوت عصفورٍ مضى دون جناح ، وكسَّر أبنية سجني وعانقني فما أحوج الماء إلى لمسي، وأنا إلى النَّار المقدَّسة منه، كي تطهِّرني الساعة أحوج(*).

فإن كنتِ ليلى، فأنا الذي جنَّ بحبكِ، وإن كنتِ حُبلى فأنا الذي نفخ الرُّوح في بطنكِ ومشى يحلِّق في سماوات الهيام، لم أقل قد آن وقتٌ للنَّبيذ الأحمر ولا ادَّعيتُ أنَّ البحر يعرفني، وأنَّ الجبال لدى رؤيتي عارياً ترتج(*).

فأنا الماء الذي إن حرَّكتِ يديكِ انساب منهما، وإن بكيتِ أغرقَ المدائن، وإن أنتِ أردتِ تقبيل الأرض الحُبلى به، زغردت الفتيات احتفاءً بكِ وسعت نحوكِ القلوبُ جذلى والمهج(*).

فدثِّريني، وارمي نَهْدَيْكِ بين يديَّ، وعانقي السحاب حتَّى تُمطر السماء طيراً يصدح

بالعشق الوثني، ويحترق بالماء الذي اشتعل يوماً في العيون، ويطير كما قلبي الذي إن رآكِ سرَّ وابتهج(*).

فسلّمي سلام التي وهبت ذاتها لسدنة الصَّباح، وأهدت قمراً لبناتها وتعرَّت للفجر عن آخرها، حتّى يأتي المدى بالفرج(*).

فإن نزعتِ عن قلبي شغافه، ورميتِ به للطُّيور حلَّقتْ حوله وأنشدَتِ الأغاني وبكت، ومن مدمعِها القُرمطي الغجري، الشَّمس أعلنت العصيان والقمر رمى معطفه وحمل السيف ضحىً وعلى النّاس طرّاً قد خرج(*).

لا الخمر قبلتي اليوم، ولا البار مسجدي، أنا اللَّعين حتَّى آخر حرفٍ في أسمائي المثلى، قد استنشقت الوردة، أبداً لن تخذلني الوردة وأنا ذاهبٌ إلى بيتها، أطلب منها حمايتي وصوتي في صرح الحياة يتهدَّج(*).

قال الهدهد لَمَّا رآني في المرآة، هو عاشق الورد، قد سرق النمل، ومزَّق الدُّجى، قلت سيِّد الورق أنا، إن شئتم قتلي، فهذا جسدي، بلدٌ بالحبر الأسود مُسيَّج(*).

وحين أعلنت النحلة الإضراب ضدّي، وباعت العسل بالدُّولار، رميتُ بالحقيبة في وجه الصدى السَّاخر منّي واغتسلتُ بالتّراب المبلَّل بدمع أمّي ولعنتُ جهراً هذا الكون المؤدْلَج(*).

ولمَّا ودَّعتِ العذارى بكارتهنَّ ليلة السَّبتِ، وامتشقنَ العهْرَ سيفاً، لم أبح بسرّهنَّ إلاَّ للبحر الذي بكى من غيرةٍ وانغمس في مائه وأقسم أن يبقى عازباً وبالوحدة السُّندسيَّة قد امتزج(*).

فابكي فرحاً بي أيَّتها الأمُّ، واحبلي بي ثانيةً، وَلِدِيني طفلاً آخر يكره غشاوة الظلام ويؤسِّس مدينةً تجتمع الطير فيها ويأتي صوبها المطر حاملاً قلبه ضدّاً على الزَّمن الذي تحشرج(*).

لن أسمع منكِ، فإن تردَّد اللسان، تطايرت الحمائم دون بكارة وباعت الدم هباءً، ولم تُقِمْ لليلة العرس وزناً، وبكى العريس في حضن الغِواية إنَّ الغِواية يا سيِّدتي بحرٌ بتموُّج(*).

فتماوجي يميناً أو يساراً، لا يَهُمُّ، إنَّما أنت التي دمَّرتِ الكيان وارتقيتِ سُلَّم الشهوات،

فماذا ربحتِ؟ قلباً بوّأتهُ الزلازلُ أمكنتها، شيَّدت فوقه الغربـان أعشاشهـا والنّار فيـه بَنَتْ برجاً بالفراغ يتأجّج(*).

لكِ الموت خـلاصاً، ولـلأرض زهور الأرض حتَّى تُشيـح بوجههـا عن اللذّات ولابني الذي لم يولد بعد، مـيراث أبي، جبين نسرٍ، يحلّق في الأعالي، خدُّ قيصر سـاعة الـطّعن، وعينان لونهما من دمي يتدرَّج(*).

أنا المارد، لو أتحوَّل دُخّاناً كسَّرت قيودي، أنَّ للدُّخانِ أن يـأتي. . . . . ؟ والدُّخـان في القمقم السحري قد تجمَّع، أموت إذن الآن، فلا أوسَّ جديدةً تنصرني ولا خزرج(*).

فيا سيّدتي، هل يُسعفني اليوم سحر عينيكِ، فأُولد ثانيةً طفـلاً لم تمَسَسْهُ الكلمات، ولا استولى على رأسه قولٌ هَوَسيٌّ ولا نسي أنَّ التُّفّاح يُقطف حين ينضج(*).

صاعداً من كلّ فَجّ إليكِ أنتِ بالذَّاتِ، أيَّتها الحـمامة التي تهب الـرُّوحَ مجّانـاً وتشتري العصافير يـوم الأحد، وفي مشيتهـا تتهادى، أجـل صاعـداً إليكِ، أنتِ بـالذَّات من كـلّ فج(*).

فإذا رآني الأعراب أنكـروا صورتي وأعلنـوا أنّي غريبٌ يـطرق باب الحيِّ، ولا يحمـل تأشيرة سيّد القبيلة، ثُمَّ استباحوا دمي ليلاً ما انتظروا صبحاً يتبلَّج(*).

أنـا الذي علَّمتني الأرض الصمـود في وجه العـواصف، أهدى البحر لي وردة البهـاء ومشت بجـانبي العذارى صحبـة الحمائم، أمـوت ثانيـةً، يتشكّـل القـبر مكـانـاً للصـلاة والحج(*).

أجل يتشكَّل القلب مكاناً للصلاة والحج!

أجل يتشكَّل القلب مكاناً للصلاة والحج!

نور الدين محقّق

(الرباط ـ الدار البيضاء ١٩٩٢)

بو جمعة أشفري

الخلاء، ذلك العدم العائد أبدا

إلى موليم العروسي، وعبد الكبير ربيع..
متأهِّبـون دائماً للمخـاطرة..
وقـد شاء العـدم أن يكون لنا الخلاء.

ماذا يفعل الإنسان إذا وجد نفسه في مواجهة الخلاء؟ تُعرِّف اللغة العربية الخلاء، بأنَّه مكان فارغ، مكان لا أحد فيه. الخلاء، إذن، مكان يُشترط فيه أن يكون فـارغاً. فـارغاً مماذا؟ من الإنسان؟ من الحيـوان؟ من الأشياء؟ ومـا الذي يعنيـه الفراغ؟ هـل يعني، أن يكون المكان وحده ولا شيء غيره؟

تريد هذه الأسئلة أن تقترب من كينونة الخـلاء بما هـو عدمٌ يكشف عن تجـربةٍ جمـاليةٍ تخصُّنا كمغاربة. (أقول كمغاربة فقط لأشير إلى تجربة موليم العـروسي الجمالية: «صحيح أنَّ الإنسان غالباً ما يتأمَّل الوجود عند المغيب وهو ينظر إلى الأفق البعيد. لكنْ هـل يجب علينا أن نتأمَّل المغرب بعدما نضعـه بعيداً في الأفق، أي نتـأمَّله كمغرب أو كغـارب. إنَّ التأمُّل يستهاب في المساء، وهذا المساء قد أقبل والغروب يتمُّ». لنتأمَّل أيضاً تجربة المصوِّر المغربي عبد الكبير ربيع، إنَّ ما يغرب فيها هو النـور. «لا يمكننا، إذن، أن نفكِّـر أنفسنا إلَّا إذا حاولنا فكَّ لغز النور والظلمة. النور والسواد»).

من المهمِّ جداً أن نُدرك أنَّ سؤال الخلاء ما هـو إلَّا سؤال المغرب. أليس المغـرب، في النهاية، هو سؤال الإبداع فوق «أرض الحقيقة» هاته، والتي نسمِّيها هنا «الخلاء».

لكن، وتحـديداً، مـاذا نقصد بـالخلاء؟ إنَّ الخـلاء ليس شيئاً آخـر سوى تجـربة أيَّـامٍ

ولحظات عشناها في «الجرف الأصفر»، كفضاءٍ للاشتغال على الحجر وبالحجر، كفضاء خلق، كنّا فيه والحجر سواء. ولم تكن مدينة الجديدة، بالنسبة لنا، مكاناً آهلاً بالسُّكّان وإنما كانت مدارج ليلة موعودة. ليالي عايشنا فيها أنين وتنهُّدات الخلاء: أثلام «أرض الحقيقة». الرِّيح تجوب غياهيب النّاي/ شطحات جلال الدِّين الرُّومي، دندنات عود منير بشير، صدى ارتجاج الصنوج، آهات الأعماق وهي طالعة من حنجرة ناس الغيوان، وفي الليلة الموعودة كنّا في حضرة جذبة الأجساد.

لم يكن «الجرف الأصفر» ضاحية نذهب إليها؛ ولم تكن «الجديدة» مدينة ننام في رّكن من أركانها. إنّها خلاء/ تجربة، سبرنا فيها كينونة الارتباط بدواخلنا وأعماقنا. ومثلما كنّا، في الليالي، نتحلّق للاستماع إلى الموسيقى؛ كنّا أيضاً نتحلّق، ومباشرةً بعد الموسيقى، للتأمُّل والتفكير في آثارٍ وأطلالٍ حجريّةٍ رصَّتْها أيدينا، وطلاها الغسق بحمرته ونوره. ولكم أن تتصوَّروا أهوال التأمُّل والتفكير بعد مشهد الشمس وهي تغطس في العين الحميئة، وبعد أنينِ وتنهُّدِ ودندناتِ وارتجاجِ وجذبةِ الأجسادِ في الخلاء.

اللُّغة تخلق المخاطرة، وتنصب مكائد وفخاخاً في طريق السائرين فيها. لم يكن سيرنا في الخلاء يهتدي بالأفكار المسبقة؛ كان كمثل القَدَرِ الذي «علينا، قبل أن يُصيبنا، أن نسوقه كما تُساق الحمير، ونضربه بالسَّوط؛ فإذا أصابنا فعلينا أن نبذل جهدنا لكي نحبَّه».

السَّير في مسارب اللُّغة يخلق المخاطرة. أمَّا السَّير في مسارب المخاطرة فـ . . .

إشارة:

تمت هذه التجربة بين طلبة الفنون التطبيقية (سنة رابعة) بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بنمسيك - الدار البيضاء وطلبة السنة الثالثة فن بمدرسة الفنون الجميلة - الدار البيضاء وبعض طلبة مدرسة الفنون بإيكس - إن - بروفانس بفرنسا؛ في إطار التبادل الثقافي والفني. وقد ساهم في هذه التجربة الجمالية أساتذة الفنون التطبيقية خصوصاً أعضاء محترف الجماليات. أشرف على هذه التجربة وساهم فيها، الأستاذ والباحث الجمالي موليم العروسي والأستاذ والمصور عبد الكبير ربيع.

زمن هذه التجربة: أسبوع من ٥ يناير ١٩٩٣ إلى ١٣ يناير.

مكانها: الجديدة - الجرف الأصفر.

النص:

هو ذا الضوء يميل. يترك، أبديّاً، إحساساً صائتاً في أجسادنا. لا يغفو الضوء إلّا لكي يتحرَّر من الوضوح. ما أبهى وجه الفضاء لحظة تتهاوى أجسادنا في عينٍ حميئةٍ بين الضَّوء والظلّ.

*

آهٍ، الظلُّ ينحني بقسوةٍ على فضاءاتنا ويبرز نضارة الفتحات!... ندخل ذاك المكان ونكتشف ناراً متضوِّعةً بعرق شخوصٍ يقيمون هناك. هم يطالعوننا والدَّهشة تكتظُّ بوجوههم؛ ونحن نقترب من دهشتهم ومن المكان. لو أنَّنا ما دخلنا إلى مقام الستر، مقام فتنة النُّور... لو أنَّنا اكتفينا باللمح من شقّ الباب، لرأينا رجلاً أسود، ضخم الجثة، يخرج من فوهة النَّار. ما الذي سنفعله ورعشة الخوف تُدثِّرنا؟ أغمضنا عيوننا، ولم ندرِ متى وكيف انسحب الرجل الأسود تاركاً لنا الفضاء...

*

في الجرف الأصفر، كنّا والحجر سواء. نلوذ إلى الصمت، ونصغي إلى دندنات أحشائنا في المساء. الخلاء منفانا. نركض في مدارجه، نتزحلق ونلعب باللُّهاث. وحين في طريق عودتنا نصادف الغروب، نلتفت دون أن ندري، فتمتلىء عيوننا بما تركناه من آثار هي، في الحقيقة، ظلال حجرية تنتظر صمت الخلاء لتفنى في رعشة الغسق.

كيف ترانا الآن أيُّها الخلاء؟

أيُّها الرائي الخفيُّ الذي نحمله في دواخل أعماقنا. «هل عرفت حين فتحنا عيوننا بأنّك، وبشكلٍ متناقضٍ، كنت في البدء وفي أقاصي السَّفر؟».

*

متأهّبون دائماً للإصغاء. مقامنا البرزخ.. السرُّ الجامع بين الظلّ والنُّور. نركض باتجاه الأبعاد، تأخذنا إليها حمّى خطانا. تصاعد الخطى والأنفاس. جئناك أيُّها الخلاء من موقد السُّكوت، تتجسَّس بأجسادنا مسارب تتهاوى في أغوارك. مَنْ فيكم القناع، أنت أم الحجر؟

وجه إله يحترق. آهٍ، أيُّها الجرح العدم.

عدمٌ هذا الخلاء الحجريُّ.. لا يتشكّل إلاّ على إيقاع رعشة وارتجاف الأجساد. كم من مكانٍ آخيناه وتوغَّلنا في خطوط ظلماته؟ بعيداً في صمت الصَّدى، نسمع خطى الأجساد والأنفاس. هل نُسلم وشوشاتنا لرياح الخلاء، أم نتّكىء على ظلال الأحجار وننام؟

الخلاء عدمٌ حين نغادره في المساء.

*

تخرج الأجساد من الخلاء.. تتوغّل في حضن الليل.. تصغي للوقت وهو يعبر في شكل ماردٍ يتقطّع كَمَداً بين أنين الرياح ودندنات مصارين الجمبري.

كلُّ شيءٍ يأخذ وجه الرؤيا.. وتكون حنجرة الخلاء قصبةً بين شفتي جلال الدِّين الرُّومي.. ويكون جسد الخلاء طريقاً تهرب إليها آلام النّاي.

«مَنْ ذا الذي رأى كالنَّاي سمّاً وترياقاً؟
أو رأى كالنَّاي قريناً ومشتاقاً؟».

آهٍ،

ما أشهى احمرار الأجساد في جذبة ليلة الختام! ما ألذَّ عويل الأعماق!

*

وماذا أيُّها الخبيء....؟

ماذا ينحدر إليك من حنجرة الوقت؟ أغمض مقلتيك! ظننّا أنَّ الحجر مادّةٌ طيِّعةٌ، تنصهر بين أيدينا، تتشكّل أوثاناً في الخلاء. جاورناه زمناً، واكتشفنا أنّه شهوةٌ جامحةٌ تؤجِّج نار الحمَّى في الآتي إلينا. اكتشفنا أنَّ خطواتنا تمحو السَّراب لتصير للآتين سراباً. نقول اكتشفنا... ما أقرب مهابط العدم، ونسير موثوقين بوشوشاتنا، يجذبنا الليل الخبيء في تجاعيد الحجر.

مَنْ إذن سوانا عدمٌ، حين نفرش الخلاء ونتحلّق حول الحجر؟!

*

... هل كان علينا أن نعوي، حتّى نعرف أنّ صمت الخلاء تعزفه الرِّيح وأنين الدَّندنات؟

ربّما الرُّعب
ربّما الخوف
ربّما الغسق
كلاّ،

إيقاعٌ يجيء من دبيب العويل . . .
يؤثّث مغاور النُّور بالدَّهش، ويوقظ في أجسادنا لهيب الرعشات.
لحظةٌ تتوتّر قوساً لِحُمَيّا السؤال . . .
لن يحلو لأسرار الخلاء أن تتلألأ إلاّ في الخفاء.

*

رأيناك تجذب أنفاس الظلمة من زوغان النُّور. تنتحب ملاحقاً أنين الرياح إلى أجفان الكهوف. تهيم في حيرة الجسد وهو يُلهب الأرض بشهبٍ قادمةٍ من الأحشاء. رأيناك وأنت تعبر البرزخ الحُمَّى . . أشرت، فتعالت الدَّندنات حتّى صارت كجمرات النّار المتناثرة.

هكذا حدث في تلك اللّيلة الموعودة. انجذابٌ، فانخطافٌ، فبرزخٌ فاصلٌ يُطفىء النُّورَ ويُضيءُ الظَّلام.

مرَّ القلب إليك فانسدلت ستائر الستر على أسرار الرُّؤى. لم نعد نراك أيُّها الجذَّاب بعين الجسد. . صارت عين الافتتان هي التي تراك.

هكذا حدث،

تهيم في حيرة الجسد، ويهيم في حُبِّك طفلٌ يلعب بحجر الخلاء.

*

آهٍ،

ما أهول تنهُّدات الأنين!

تتوغَّل في الخلاء لتُخرج الحجارة من السَّديم.

*

هي ذي الشمس تعود إلى أحداق الشَّرق. نسير في الخلاء محفوفين بالمخاطر. تصمت اللُّغة ويتكلَّم الجسد. تتراصُّ الحجارة مؤثِّثةً الخلاء بالأشكال والاحتمالات. نخطُّ على «أرض الحقيقة» خطوطاً. تنفتح أبوابٌ كعيون الإبر . . . نهرب إليها كمثل البرق أو لمح البصر.

يـا الوجـه الآخر للخلاء. . . نحن أحفاد خُـدَّام الشمس، هيَّأْنـاك عيناً حميئـةً للآثـار والأطلال. فقم الآن أيُّها السَّواد. . .

بو جمعة أشفري
(المغرب، صيف ١٩٩٣)

مقابسات

مصطفى الحسناوي

حول خرائطيّة الكتّاب ـ السّحرة

[ما ينقصنا هو علم للترحّل Nomadologie أي ما هو عكس التاريخ]

دولوز وغاتاري، من كتابها [النّجود الألف] (١)

نحن دفق رحّال يقول الكتّاب ـ السحرةُ المبدعون الليليون بامتياز، نحن الكهفيّون الساكنون تجاويف اللامرئي، الطاعنون في عتمة الثنيات، الباحثون عن دم هو معدن الكتابة/الحياة بالنسبة لنا، عن جسدٍ يكون فضاءً مضيئاً لوجودنا، المأهولون بقبائل عزلاتهم، فجائعهم وغرائزهم، الهائمون على وجههم خلل شرايين الأرض وأخاديدها وهشاشتها المتعذر احتمالها، المنفيون أكثر من النفي ذاته، والراقصون فوق الركح الآخر حيث ترقد هوامشنا اللامتوقعة/العنيدة كهباتٍ وكوعودٍ. نحن ليل الحِبْر بامتيازٍ، المدركون جحافل الأفكار والكلمات أنّى ركضت، تماماً كشروخٍ راقصةٍ، أو كحداداتٍ هائلة لا يهدها الإعياء، حتّى بلوغ الأقاصي اللامسمّاة حيث تلتقي الفكرة ـ الكلمة بصمتها الرهيب/الباذخ. نحن بياضات وصموتات هذه «النّحن» الأعمق من القطيعة، الأشسع من النسيان، والأوجز من كارثةٍ. نحن الكتّاب ـ السَّحَرة» Les écrivains-sorciers يقولون، كما قال دولوز وغاتاري Deleuze et Gattarie، نحن الفلاسفة ـ السَّحرة، في كتابهما الانقلابي/التّمائمي [النجود الألف]. هي ذي طروسنا الهيروغليفية، صمتنا الوثاب، تمائمنا وأقنعتنا، أناشيدنا الانخطافية السرّية، وطقوسنا الزفافية الموشومة ببراءة الصيرورة. «النَّحن» أيضاً شروخ وعزلات، رغم أنّها ساكنة

وقطيع، لأنَّها ليست ماهيةً متراصَّةً، بل حزمة أبعادٍ وتعدّديّات وانفعـالاتٍ، «النَّحن» هي استراتيجية رحَّالة مفتوحة على الخارج وبرانيته العنيـدة، للمقاومـة/الكتابـة، حين ينفتـح الجسد، عبر مـاكنة الحـرب ـ الكتابـة، على الصـيرورات الحيوانيـة، حين يتعـدَّد، يمتدّ، ينتشر، يصـير الجسدَ ـ الصفـراءَ. الكتبة Les écrivants [بـالمعنى البارثي للكلمـة](١)، لا ينتشرون، يتعدَّدون، يمارسون الحداد بشكل متأَلق، يبحثون عن دم هو حقـل للإبـداع بالذَّات، لأنَّهم ليسـوا ليليّين، سحرةً ومتقنينَ للرقص الديونيزيسي بمـا فيه الكفـاية، لا يجاورون أسرار الانخطاف، والخيمياء الشذريّ ـ الجـزيري ولا ينمنعـون لنداءات الملغـزِ واللامعقول والصرخة الكارثية التي تهدُّ الحواسَّ، ولا يبدعون ممرّاتِ عبورٍ نحو الحيوانات الرهيبة التي تسكنهم. إنَّهم يكتفـون برسم سقفٍ غـائي للكتابـة، ينظّمـون علاقتهم مـع اللغة بشكلٍ جدّي، يفسرون، يؤولون، يمفهمون دون ممارستهـا كتجريب، كصـيرورة، وكابتكارٍ دائمٍ لخطوط الانفلات. لا يستوعب الكتبة شساعة الصحراء، كثافات الترحُّـل وخطوطه الكامنة في متخيَّـل خرائـطيّ لا يسمّي تجاربـه، ولا يختبرون المهـاوي والعزلات والسراديب السفليـة، حيث تبتكر الحـواسُّ لغتها، جسـدهـا وطـريقـة رقصهـا، لأنَّهم لم يجاوروا صيرورات الرمل والريح والماء، والعاصفة. . . إلخ، لم يصيروا الاختراق الـدائم للطرق الـلامرئيـة، والكتابـة بهوامش الجسـد ومِحَنِهِ بمسرح رعبـه وأقنعته، لم ينحفـر ألق الصـيرورة في أخاديـد فضاءاتهم، في لحمهم بشكـلٍ يتحوَّل عـبره الحسي ـ الملمـوس إلى مدركاتٍ وانفعالاتٍ إبداعيةٍ، وتتحوّل ذرّات الـرملِ إلى قصـائد متنـاثرةٍ داخـل إضاءات وعتمات ثَنيّاتٍ لانهائيةٍ، ممتدة كـما حقل ممكنـاتٍ خلّاق، وتتحـول الريـح والعواصف إلى إيقاعاتٍ مذهلةٍ تنلمُّ داخلها انخـطافات الجسد جزيئـاته وأفكـاره، بحيث تصير نـوتات ماكنةٍ موسيقيةٍ تكاد اليد تتقرى معالم حضورها وفـاعليتها. كـل هذا مـرتبط فقط بالمصـير المحتـوم للكتّاب ـ السحـرة، الذين ينكتبـون في بياضـاتٍ بسعـة الأرض. إنَّ الصحـراء ومتاهاتها المرئية/الخفية، هي مـا يكشف أمامنا بأن الكـاتب والكِتاب لا أصـل لهما، ولا جذر جينالوجي، لأنها مجرد امتداداتٍ/جذامـير متناسلة، وأن من العبث البحث داخلهـا عن أصل/قولٍ ناظمٍ لأنماط القول وللذات المتكلمة، عن خطيٍّ مؤسِّسة، أو عن تـاريخ متنامٍ للأسئلة والكلماتِ أو دوائر تأويلٍ تنتظمها داخل مركزهـا البارَنَـويّ الدال Centre póranoïaque signifiant. الصحـراء هنا، أي هنـاك، في كل الهنـاكات المفـترضة، التي هي حقل إبداعٍ وابتكار، في الرأس، في اليد، في الحبر، في الصفحـة الأمومية البيضاء، في ممارسة الكتـابـة كـطقس حدادٍ، في الإيقـاعات المدوّخة التي تمخر اليد وفقهـا البياض مسرعةً تارةً لاهثة خلف فكرةٍ أو صورة أو حزمة كلماتٍ، متباطئة تارةً لترك الأصابع تلتذّ

بمعطيات الكشف، هباته وشساعاته، وأيضاً في الجسد الذي يندغم في رياضة انفعالاتـه، ممّـا يدفعـه إلى مجاورة الكـوارث عبر الـرعب الذي يفتحـه عليه الأسلوب. ليس المهم أن ننتج صورةً فكريةً معادلةً للصحراء، أن نؤولها كما لو كانت فضاءً ماورائياً/متعالياً، يفضي بنـا إلى مدارات الـوعد المطلق، وأن نعبرهـا كقبائـل دالـة منتجـةٍ لنسق عـلامـاتٍ دالٍ ومتكلم، بل فقط أن نفترض أنها دوماً هناك، أنها الصمت السيـد الرحّـال الذي نـركب ماكنة تـرحُّله لنبتعد عن وسـاطة التمثّـل La representation، عن وفرة الكـلام، وعن تحديدات «النحن» الوهمي/الزائف والمستقرّ Sédentaire. لا يستطيع المستقرّ، التفكير في عبورٍ ممكنٍ/متعددٍ للعتبـات، لفضاءات يستعيـد داخلها سكينـة وظائفـه، عبر خـرائطيـةٍ مغايرةٍ يستحيل عليه الاضـطلاع بفداحتهـا وجنونها، لأنّ الـرحّـال Le nomade، وحـده يستطيع أن يفكر/يعبر، أي يُخرج العتبة من وضعها الاعتباري كماهية ـ في ذاتهـا ليجعلها مرتبطةً بالشساعات/الكلمات اللامدركة والملغزة. إنّه الاختلاف الجذري بين كتابةٍ تكتب في جوانية فضاءٍ لا وجود لـه، خارج الـوعي، التمثّل البـاحث عن معادلاتٍ استعـاريةٍ، فكريةٍ أو مفاهيميةٍ لـلأشياء والفضـاءات، وبين كتـابةٍ تنكتب في بـرانية الأقيـانوسي، في السهـوب والثغوم، والهوامش العنيدة، في القـارات والصحارى وسراديب المـدن السفلية وأزقتها، أي في الخارج الذي لا داخل له.

نحن راسمو الخرائط الأعمق والأشد حدّة، على جسد الكتابة، والمتألقة ألغازاً، خلال الأزمنة والتضاريس الخـطيرة: يقول الكتّـاب ـ السحرة، نسكن حيثـما تبدو لنـا الأشياء، الأفكار والأجساد والظواهر موجزةً/عابرةً، كـالظل، أي حيثـما نفلت من هاجس الإقـامة الدائمة الذي يأسر حبو غرائزنا، ويأسر الكم الهائل/اللامعدود لخطوط كتابتنا. لا يكتب السحرة خطابـات، كتباً مسكـونة بهـاجس الأصول، ولكنهم ينكتبـون، حتى حين تصير كتـاباتهم صرخـةً، بصمتٍ وهدوءٍ في أخـاديد عبـورهم للكائن. إنهم يعـبرون كـأجسـادٍ محاربةٍ، كشطح لغويّ/انعطافيّ، كتوقيعاتٍ منخرطـةٍ في محوهـا، تترحّـل داخل سُـدُمِها وفوضاها، تتهدّم تتشكّل ثانيةً تُشتغل كصـيرورةٍ أو كـألخيمياءٍ. . . ، أو كصمتٍ استنزف الممكنـات كلها. نستـطيع هنـا الإشـارة إلى هـيراقليط Héraclite الفيلسـوف/الشـاعر، والعامل لإرهـاصات خـرائطيـة الكتابـة هذه كتحـوّل دائمٍ، كجدلٍ يلعب بـوقت العالم ونهاراته، شأن طفلٍ صباحيٍّ، أو كعرّاف معبد دُلَف Delphes، الذي لا يعبّر ولا يقول ولكنـه يكتفي بالإشـارة والإيمـاء فقط، إلى حيث يبلغ الجسـد المكتـوب أوجـع رعشتـه. [نكون دوماً داخل صيرورةٍ حيوانيةٍ، بإزاء قطيعٍ، عصابةٍ، ساكنةٍ، إزاء تعدديةٍ باختصار

(...) لا نصير حيواناتٍ بدون الانبهار بالقطيع La meute، بالتعددية. هل هو انبهار بالخارج؟ أم أنّ التعددية التي تبهرنا توجد سلفاً في علاقةٍ مع تعدديةٍ تسكننا في الداخل؟(...) المبدأ الأوّل يقول: قطيع وعدوى، عدوى القطيع، إذ من هنا تمر الصيرورة الحيوانية. لكن يظهر أن هناك مبدأ ثانياً يقول العكس: حيثما توجد التعددية، يوجد الفرد المدهش المتميّز، الذي يجب التحالف معه من أجل تحقيق الصيرورة الحيوانية. لربما ليس هناك من ذئب يوجد وحده، ولكن هناك زعيم العصابة، سيد القطيع، أو بالأحرى الزعيم القديم المُقال الذي يعيش الآن وحده، هناك الأعزل، أو هناك الشيطان(...) هناك دوماً تحالف مع الشيطان، الذي يبدو تارةً كزعيمٍ للعصابة، وتارةً كأعزل بجانبها، وتارةً أخرى كقوّةٍ عليا داخل العصابة. إنّ للفرد المدهش/المتميّز الكثير من المواقع الممكنة. لكل حيوانٍ استثناءاته أو خروجه عن القياس(...). تعني صفة الخروج عن القياس هذه، اللاتكافؤ، اللاتعادل، الخشونة، القسوة، نقطة الترحيل(...) وأنها موقع أو مجموعة مواقع لا تتحدد إلّا بالمقارنة مع تعددية ما. يستعمل السحر هذه الصفة القديمة [: الاستثناء/الخارج عن القياس أو الشاذ L'anomal]، لتحديد مواقع الفرد المدهش داخل القطيع. لا نتحالف دائماً من أجل أن نصير حيواناً إلّا مع الخارج عن القياس(...). إنه ليس فرداً ولا نوعاً ولا يحمل سوى انفعالاتٍ، لا مشاعر أليفة أو مذوّتة ولا صفاتٍ مميّزة خاصة ودالةٍ. يُسمّي لوفكرافت Lovekraft، هذا الشيء أو الكيان Outsider، أي الشيء الذي يأتي عابراً الضفّة، خطّياً لكنه رغم ذلك متعدّد، متحرك، صخّاب، مزبد، منتشر كمرضٍ معدٍ، كرعب لا اسم له(...). إنّ الخارج عن القياس ظاهرة، لكنها محيطية Periphérique(...) ممّا يستدعي الأطروحة التالية: وهي أنّ التعددية تتحدّد لا بالعناصر التي تكوّنها عبر الامتداد، أو بالملامح التي تشكّلها عبر الفهم، ولكن عبر الخطوط والأبعاد التي تتضمّنها، وعبر التكثيف والاحتداد][٢]. إنّ فرصة الكتابة، هي تحديداً صيرورتها ترحيلاً كبيراً، اندغاماً ألقيا في الصرخة التي تنكتب داخلها، اضطلاعها بوجهة النظر الاستراتيجية التي تطرحها كفاعلية حربٍ ومقاومةٍ بعيداً عن أي تصوّرٍ لها كحساسيةٍ جديدةٍ ينتظمها حقل التداول/التواصل ذاته الذي تتغيّا التميّز عنه، أو كخرقٍ له قانونه، أو كحزمة انزياحاتٍ تتوخى تأسيس نصيّة Tesctualité مغايرةٍ، والتنظير لها. إنها أيضاً صيرورة الكاتب شيئاً، عشباً، أو نجداً، أو صمتاً منصتاً، أو كلاماً لا يسمّي الفضاءات، أو حيواناً سيداً يخرق غابة عزلاته مسلّحاً بترحّله العنيد داخل خطوط قوةٍ/انفلاتٍ/ وكثافاتٍ غير قابلةٍ للقياس. إنه ما يتبدّى في كتابات كافكا، فولكنر، جويس، في قصائد هولدرلين

ومسرحيات صامويل بيكيت على سبيل المثال. إنّ التحديد الاستراتيجي للكاتب كمجموعة مواقع، تتحدد بالمقارنة مع تعدديات يندغم فيها، أو يكتبها، تبرز العمق الهيراقليطي للكتابة كصيرورةٍ، كلاعلاقةٍ، وكابتكارٍ لإمكانيات حياةٍ، خطوطٍ، وترحيلاتٍ ورقص جديد. لا يمكن النظر إلى الصيرورة التي تلزم الكاتب وكتابته، خارج الإيقاع الباروكي Le rythme baroque والرقص الانخطافي ولحظة النشوة العارية التي يدثرها مسرح الرعب. لنتخيّلها ولو لبرهةٍ موجزةٍ، جسداً نيزكياً، متألقاً مشدوداً في الهواء، ينأى لا يكفّ عن النّأي، عن المحايثة الحلولية للأقاصي، محرّراً الأعضاء والروح من سلطة الجاذبية، طاعناً هناك حيثما يتفتت مفهوم الفضاء، يوشك على التلاشي، يتحرر من أسر المسبق كفكرةٍ وكمفهوم. لا فرق داخل وجهة النظر إلى الصيرورة هذه، بين انخطاف القديسة تيريز دافيلا L'extase de Sainte Thérése المنحوت في تمثال Bernin، حيث ينعلن المزج بين الروحاني/الإشراقي والجسدي/الإيروتيقي، كإنتاج لثنياتٍ لانهائيةٍ، لتموّجاتٍ وخفقاناتٍ، تلهب الحواسّ وتوقظ جثث الفكر والرغبة، لترقص القديسة في الفاصل الأرضي/العلوي، بين الانفتاح والانغلاق، الجسد والروح، الضوء والعتمة، أي في الفاصل الهشّ بين المقدس والمدنس، حيث يعثر الجسد المنخطف على نداءه البدائي، أو بين نص روائي أو أوقيانوسيّ لهرمان ميلفيل Melville أو صيرورة تحوّل كافكاوية ذات سمةٍ هذيانية... إلخ، كل شيء هنا يبدو وكما لو كان حركيّةً إيقاعيةً مسكونةً بالذهاب بفعاليتها، إلى أقصى ممكناتها، خرائطيةً ضامّةً لعالمٍ مرئيٍّ ولامرئي في آن، مدركٍ ولا مدركٍ، مكتوبٍ ومنسيّ حالّ في آن، في كلّ من التعقّل والهذيان. لنستحضر في هذا السياق إشارة هاينريش وولفلين Heinrich Wölfflin في كتابه [Renaissance et Baroque] إلى خصائص ومميّزات الباروكي، من حيث قوّة الانفعال التي يستدعيها من أجل التملك والسيطرة مباشرة، لأن ما يتضمنه ليس الحيوية المنظّمة، ولكن الانفعال الصخّاب، الانخطاف والثمالة، لأنه يستدعي الصيرورة والحدث واللاإستقرار، ولنستحضر السمة الأساسية التي حدّد دولوز Deleuze عبرها، أو وظيفته الإجرائية التي هي إنجاز الثنيات Les plis، أي الثنية الذاهبة باتجاه اللانهائي. لربما كان هذا الخروج عن القياس، أو عدم الكفّ عن ثني فضاء الكتابة، خصوصاً عبر إشارتها إلى استحالة الخضوع لنوع من التنامي الخطي والمنظّم للشكل، للغة، أو إلى غياب الأسلوب ذاته بالمعنى الذي يكون فيه هذا الأخير المأوى المتراص لذاتٍ متكلمةٍ يدل عليها، ومتميزاً بخصائص قابلةٍ للعزل والتصنيف والنمذجة. لا ينبغي رغم ذلك فهم الانخطاف هنا كسموّ، أو كحركةٍ متعالية، ولكن كمزاوجةٍ خلّاقةٍ بين الإضاءة والعتمة،

السطح والعمق، الجسد وفكره، أو وجهة نظره، أي في إطار نوع من التجريب التأكيدي الفعّال لكلّ ما ينفلت من أسر المطلقات سواء كانت مفاهيم أو متعاليات. لا يكتب السحرة ولا يرقصون، إلاّ عبر فاعلية هذا المزج، المتعذّر تمييزه أو تسميته، حتى وإن كانت له هيئة الباروكي وحركية الترحّل... ثم إن الكتابة المستقرة لا تستطيع فهم الكتابة الرحّالة/الباروكية التي تمزج شظايا أساليب سفلية، سردابية، ولغاتٍ بعضها ينتمي لسطح القول والآخر لقراراته اللجية تماماً كما التاريخ لم يفهم الرُحّل ولا مكائنهم الحربية بل اعتبرهم مجرد هوامش صامتة لا يقاس عليها، إذ لا تاريخ لها. لا فرق هنا بين السحر والصيرورة: بين الكتابة كسحرٍ للصيرورة، وصيرورة السحر كتابةً...، لأنّها أوّلاً سمتان محدّدتان لإنتاجية هذه الخرائطية Cartographie المغايرة، ولأنّ الأمر ثانياً يتعلّق بصدد كليهما معاً، بوجود خريطةٍ كامنةٍ في أفقٍ إبداعي تنتظر دوماً الكاتب ـ الساحر الذي يرسمها. ليست الخريطة طبعاً معدّة للرسم، كما لو افترضنا أنّ خطوطها اللامرئية مرسومة بالفعل بدون حبر، لأن انتظارها يشبه هنا المجابهة الفذّة للاّمتوقع، أو التفاوض الحميمي، غير المسبوق بأيٍّ من الشروط، والذي لا رجعة فيه مع الكتابة كعالمٍ ـ أرخبيل Monde - Archipel. إنّه انتظار الخريطة كما وحشٍ كامنٍ سينقضّ، من داخل العتمة، ليفترس رغبة الكاتب ـ الساحر، ليصيّرها رغبته بالذّات، ناسجاً لعبوره داخل دغلها، ممراتٍ ليلية لا تُدرك إلاّ وفق نمطٍ للإدراك يظل دوماً في حالة صيرورةٍ. إنها الممرات التي تبدو كخرائطيةٍ إبداعيةٍ مدوّخةٍ، لا تقود إلى هدفٍ معيّن، ولكنها تستدعي باستمرارٍ مساهمة الكاتب ـ الساحر، جهده الفيزيولوجي، التخيّلي والفكري، من أجل تدعيم عملية العبور هذه [ما الذي يبقى للأنفس مع ذلك، حين تكفّ عن التشبّث بالخصوصيات، وما الذي يمنعها من الذوبان في كل واحدٍ؟ تبقى لها أصالتها، أي الصوت الذي تصدره كل روحٍ كترنيمةٍ عند حدّ اللغة، ولكنها لا ترسله إلاّ عند انتهاجها الطريق (: أو البحر) فحسب، بجسدها، عندما تنخرط في حياتها دون البحث عن خلاصها، عندما تشرع في سفرها المتجسّد من دون هدفٍ خاصٍّ، فتلتقي آنذاك بالمسافر الآخر الذي تتعرّف عليه من صوته][٣].

يبقى الجسد كماكنةٍ للترحّل، كاستراتيجيةٍ للاستقرار عديمة العمق والأصل. هناك بصدد مسألة الصيرورة Le devenir هذه، وجهتا نظرٍ: الأولى لبلانشو Blanchot في كتابه [Le livre à venir][٤]، والثانية لكلٍّ من دولوز وغاتاري في [النجود الألف][٥].

وكعَـوْدٍ أبـدي نيتشيّ، رغم اتجـاه الأولى، ضمن تصـوّرٍ نقـديّ فلسفيّ مـاهـويّ Essentialiste، إلى البحث عن سر الصيرورة، عن ماهيتها ومعناهـا، واتجاه الثـانية، إلى تـأكيدهـا ضمن تصوّرٍ حـدثي [من حدث Evénement]، دينـاميّ، لها بـاعتبـار أن لا ماهية لها، وأنّها حزمة صيروراتٍ لا تني تنتج بعضها البعض، وفق مبدأ الواقـع الخاصّ بها. يعتبر بلانشو بأنّ فعل الانـوجاد داخـل طريقٍ دون القـدرة على التـوقّف أبداً، خـطأ يحوّل النهائي إلى لانهائيّ، تنضاف إليه سمات مميزة أخرى: بالإمكـان الرنـوّ إلى الخروج رغم انغلاقية النهائي، بينما الشساعة اللانهائية سجن، باعتبارهـا دون مخرجٍ، كـما لو أن كل موقعٍ بدون مخرجٍ مطلقاً يصير لانهائياً. الصيرورة إذاً مسألة فضـاءٍ، يتم عبوره عـلى مستوى الفكر والإدراك والتخيّل، فضاءٍ - ماهيةٍ لا يوجد في ذاته بل بـالفكرة، المتخيّـل، أو القـدرة الإدراكية التي تحـايثه كتمثّـل Représentation لماهيـةٍ، يخضـع فيهـا الهنـدسي وأبعاده للمفكر فيه وقواه [لنفكر هنا في متاهة بورْخص، في السهب الأوقيانوسي اللامحدود عنـد ميلفيـل، في غـرف كـافكـا وممّراتـه، في كتـابـةٍ تـرسم داخـل رهـاب الاحتجـار Claustrophobie خـرائطيتهـا الإبداعيـة، وأيضـاً في فضـاءات بيكيت Beckett العـاريـة والمتقشفة]. إن موقع التيه Errance يجهـل الخط المستقيم، إذ لا نذهب داخله من نقـطةٍ إلى أخرى، لا نبرح هـذا المكان للذهاب نحو آخر، إذ لا وجود لنقطة انطلاقٍ، ولا بداية للمسير. كل مسير، حسب بلانشو، استئناف للبدء، قبل ممارسة البـدء نفسه، كـما لو أنّ حركة الذهاب لا تني تعيد إنتاج نفسها، تصير عوداً أبديّاً للمثيل، بمعنى التكـرار الخلاق والإبداعي، التكرار السري والعميق الذي لا يكون في المثيل التماهي المجرد مع المفهوم، لأنه أيضاً التكرار كاختلافٍ لا مفهوم له، والذي لا يكتفي بتمثّل حركـة المجرّد الزائفة، تماماً كـما العَوْدُ الأبـدي L'éternel retour عند زرادشت/نيتشـه تكرار محـرّر ومنقذٌ يغيّر الشروط التي تدفعه إلى المرض. بهذا المعنى يقول دولوز بأن العود الأبدي النيتشيّ يضطلع حيثما كان، بعملية التأجيـل، لا تحديـد هويـة المثيل Le même في ذاتـه، ولكن تأصيـل الإرادات، الأقنعـة، الأدوار، الأشكال والقـوى. ليس البدء وحـده الـذي يعـاد، ولكن الاكتـمال أيضاً أو تحقّق هـذا المسير الـذي يتكرّر مـراراً قبـل حصـولـه، ضمن نـوعٍ من اللامعقول المتمثّل في العودة دون الذهاب أبداً، في البدء بإعادة البدء، لا معقولٌ هو سرٌّ هذه الأبدية «السيئة» أو «المختلّة»، المتوافقة مع اللانهائية «السيئة» واللتان تتضمنان معـاً، حسب بلانشو، لربما معنى الصيرورة. تعتبر وجهةُ النظر هذه، الصيرورةَ حـركية محكـومةً سلفاً باللامعقول، مؤسّسة على الاختلال، شبيهةً نوعاً ما، بمراوحةٍ في المكان تسكن وهم الحركة لا الحركة بالذات، أو بدورانٍ في حلقةٍ مفرغةٍ. إن الصيرورة، من هذا المنـطلق،

لا تصير قادرةً على تجاوز لا محدودية الحدّ، كما لو أنّه سقفها، أو البداية والنهاية المحجوزان، والسكن في برانيةٍ عائقٍ تستحيل مغادرته، تتلاشى هنا براءة الصيرورة، لأنّ هذه الأخيرة تتآمر على نفسها، تنتجز داخل مؤامرةٍ كبرى، متجاوزةً إرادة البداية/الإرادة إلى إرادة العدم. إنّ مذهب الحلقة المفرغة Circulus Vitiousus، يُلغي مبدأ الهويّة، كما يقول كلوسوڤسكي Klossovski يلغي أيضاً دلالة الأفعال مرّةً واحدةً، ويتطلّب ضرورة تكرارها اللانهائي، داخل غياب كلّي للهدف، ممّا يجعل منه داخلَ المؤامرة والمعيارَ الإنتقائي التجريبي(١). لكن ما الذي يحدث لو أن الخطّ المستقيم نفسه متاهيّ بامتياز، لو أنه أكثر الترحيلات فاعلية وأكثر الخطوط انفلاتاً، قوةً وتداخلاً؟ ما حصل تمّ انتاجه عبر المراوحة في المكان، تبعاً لقولة المؤرخ A. Toynbee التي أثارت انتباه دولوز [الرحّالون Les nomades هم الذين لا يتحركون بل يصيرون رُحّلاً لأنّهم يرفضون الذهاب]. الفكرة أصلاً بورخيصيّة Borgesienne لأنّ [المتاهة قد لا تكون دائرةً، أو لولباً يترجم تعقّدها، ولكن خيطاً، خطاً مستقيماً لا سيما وأنّه أكثر غموضاً وتصلّباً. إنّها متاهة تتشكّل من خطٍ مستقيم، غير قابل للقسمة ومستمرّ](٢). لا يدلّ الخطّ هنا، على تطوّرٍ، أو تنامٍ مستقيم، ولكنّه كلٌّ كثيف متداخل، تتشابك فيه الانفلاتات، بشكلٍ جذموري Rhizomatique. يبدو صعباً، البحث عن معنىً للصيرورة أو ماهيةٍ لها، خصوصاً وأنّ لا مرجعية لها، تجعلها قابلةً للتأويل، التصنيف والقياس، بل هي بحث دائم عن خط انفلاتٍ، محاولة للعثور على منفذٍ، رسم خريطة ممكناتٍ، تتجاوز المعنى، تفرغ الأبدية نفسها من سلطة الأبديّ باعتباره السمة المميزة لها. لا تدرَك الصيرورة انطلاقاً من تصوّرٍ ماهويٍ، باعتبارها ماهيةً ثابتةً ودالةً، بالإمكان تحديد معناها، لأن عملية إدراكها نفسها، يجب أن تظلّ في حالة صيرورةٍ لكي تتمّ بطريقةٍ ملائمةٍ. لأنها لا تكون أيضاً سيئةً أو جيدة/وخيرة، إلاّ انطلاقاً من تصوّرٍ يضفي عليها طابعاً أونطلوجياً مجرّداً، يدخلها نظام الأفكار والماهيات التأملي. يقودنا هذا إلى تصوّر كلٍّ من دولوز وغاتاري، اللذين يريان بأن الصيرورة ليست أبداً تشبيهاً كونيّاً، أو ديناميّاً عاليّاً جداً، كما عند يونغ C.G. Jung وباشلار [يصير خيالاً متحرراً ومحرِّراً، كما يقول هذا الأخير، دون أية علاقةٍ مع تحفيزات عضويّة]. يذهب دولوز وغاتاري، باتجاه تحرير الصيرورة كمفهوم من النسق التأويليّ الذي مَوْضَعَها داخلَه التحليلُ النفسيّ على اعتبار أنّ الصيرورات الحيوانية ليست أحلاماً ولا فانتازمات، بل هي واقعية كليّةً، [انظر مثلاً موقفهما من التأويل الفرويدي لمسألة إنسان الذئاب L'homme au loups، وتأكيدهما على أنّ فرويد يجهل بشكلٍ واضحٍ كل شيءٍ عن الفتنة التي تمارسها الذئاب، وعمّا يدلّ عليه نداءها الصامت، النداء

من أجل التحقق في الصيرورة الذئبية، لأنّه لا يعرف الذئب إلاّ منخرطاً في عقدة أوديب Œdipianisé الذئب ـ الأب، المخصي والمخصَى، والعواء التحليلنفسي]. . . يتعلق الأمر هنا بواقع معيّن، لأن الصيرورة الحيوانية إذا لم تكن متمثّلة في التحيون Faire l'animal (مشتق من حيوانٍ)، أو محاكاة الحيوان، فمن البديهي أيضاً، بأنّ الإنسان لا يصير شيئاً آخر. يفكّر بلانشو الصيرورة ضمن الزوج المفاهيمي داخل/ خارج وباعتبارها أيضاً، إقامةً دائمةً في موقع الخطأ والتصوّر الزائف للأبدية واللانهائية إنها تحضر لديه كتفكير مجردٍ، أو كعلاقةٍ مجرّدةٍ مع الخارج ومع فاعلية الصيرورة، وكإعادة تفكير دائماً للمعنى/الخطأ ذاته. إنّها لديه صيرورة لا سيادة لها، ولا تنفصل عن مشروع الفكر الذي يحدّد لها معنىً. تبدو الصيرورة عند دولوز وغاتاري، خلاف ذلك، متحررة من سلطة المعنى والفكر، من إرادة المعرفة والتأويل، لأنها لا تنتج شيئاً آخر غير ذاتها. يعتبران، في هذا السياق، بأن التأرجح بين القول: إمّا أن نحاكي وإما أن نكون، بديل زائف، لأن الواقعي، هو الصيرورة نفسها، كتلة الصيرورة، لا الحدود المفترض أنها ثابتة والتي يمر داخلها الصائر Le devenant. بإمكان الصيرورة أن توصف بأنها صيرورة حيوانية، بل ويتوجّب عليها ذلك، دون أن يكون للصائر حدُّ هذا الحيوان الذي صاره. إنّ الواقعي/الفعلي ليس هو الحيوان الذي صاره الإنسان، بل الصيرورة الحيوانية نفسها، كما أنّ صيرورة الحيوان آخر مغايراً، هي الواقعي/الفعلي دون أن يكون هذا الآخر المغاير واقعياً. إن النقطة التي يجب شرحها، حسب دولوز وغاتاري، هي: كيف أن الصيرورة لا ذات لها متميّزة عنها، وأيضاً كيف أنّها لا تتوفر على حدٍّ لأن حدّها، لا يوجد بدوره إلاّ منخرطاً داخل صيرورة أخرى يكون ذاتاً لها، تتعايش وتشكل كتلة مع الأولى، تبعاً للفكرة البرغسونية Bergson لتعايش الديمومات، المختلفة جداً، والتي تكون إمّا أعلى أو أدنى من ديمومتنا ومتواصلة فيما بينها. لا يصير كافكا [: هذا الكاتب ـ الساحر بامتياز، والساكن هوامش الكينونة وحقول الاختلافات التي تنفتح عليها.] حيواناً بالفعل في رواية [التحوّل] ولكنّه يضطلع بالصيرورة كواقعٍ يمارس داخله قوّة انفلاتاته، ويرسم خريطة اختلافه. إن الحيوان بالنسبة له، ينطرح كاستراتيجيةٍ اختلافيةٍ، أكثر مما هو تيمة أدبية أو فانتازم، أو متخيّل. إنها نوعاً ما صيرورة فعلية، وتجريبية، لاوظيفية ولا ماهوية، صيرورة لا تكف عن الاشتغال وتفكيك الجينيالوجي، تلج حقل المجازفة والدّوار Le vertige، بجرأةٍ لا اسم لوجهها. لأن الخرائطية الإبداعية دفق ورقة باروكيان، وأحداث ذات زخم غير قابلٍ للقياس، وتجريب غير قابلٍ للمفهمة وللتسمية، فإنها تنوشم بقوّة هذه الصيرورة، بإيقاعاتها المذهلة وغير المسبوقة بفاعليتها واختلافاتها. ليس بإمكان الخرائطية

الإبداعية أن تؤثّر، في فاعلية الكتّاب ـ السحرة، بدون محايثتها للصيرورة، بدون صيرورة الكاتب دوماً شيئاً آخر غير تلك الجوانية الذاتية وغير البحث المضني عن غائية محتملة للكتابة.

مصطفى الحسناوي
(المغرب)

الهوامش

(1) Borttres, Essais Critiques, Coll: points, Editions du Seuil, 1964. P. 147.
(2) Deleuze/ Guattari, Milles plateaux, Editions de Minuit, Coll: Critique, 1980. p. 292-299.
(3) Deleuze, postface de Bortleby de Melville, Flammarion, 1989. p. 199.
(4) Blanchot, Le livre à venir, Editions Gallimard, Coll: Folio, 1959. p. 131.
(5) Milles Plateaux, op. cit. p. 291.
(6) Nietzche aujourd'hui, Ouvrage collectif,, U.G.E, Coll: 10-18, 1973. p. 93.
(7) Philosophie, Revue trimestrielle, No 9, Les Editions de Minuit, hiver 1986. p. 29.